ИЗЪ ЛЕКЦІЙ

заслуженнаго профессора, доктора правъ

П. Г. РѢДКИНА

ПО ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ ПРАВА

въ связи

СЪ ИСТОРІЕЙ ФИЛОСОФІИ ВООБЩЕ.

«Все минется, одна правда остается».
Русская народная пословица.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. Остр., 2 линія, 7.
1889.

Изъ лекцій

заслуженнаго профессора, доктора правъ

П. Г. Рѣдкина

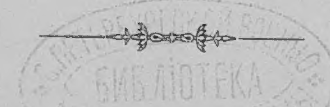
по исторіи философіи права

въ связи

съ исторіей философіи вообще.

«Все минется, одна правда остается».
Русская народная пословица.

ТОМЪ ВТОРОЙ.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. Остр., 2 линія, 7.
1889.



1595

ОГЛАВЛЕНІЕ



ЧАСТИ ПЕРВОЙ

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Физики или физіологи, т.-е. натурфилософы.

Древняя греческая философія начинается съ того, что философское мышленіе устремляется на внѣшнюю природу, на внѣшній для человѣка, объективный міръ, какъ единое стройное цѣлое, космосъ. Потому и философія эта называется ученіемъ о мірѣ, какъ единомъ, стройномъ цѣломъ, ученіемъ о космосѣ, космологіею, и есть собственно только философія природы.

Это ученіе о природѣ, о мірѣ, о космосѣ, есть философское, потому что оно есть результатъ самостоятельнаго, свободнаго мышленія, независимаго отъ всѣхъ авторитетовъ, именно отъ народныхъ религіозныхъ вѣрованій.

До начала философскаго ученія о мірѣ, какъ космосѣ, или до появленія философской космологіи, у грековъ уже было ученіе о мірѣ, какъ космосѣ, но не философское, а основанное на народныхъ религіозныхъ вѣрованіяхъ, или космологія религіозная. Это религіозное ученіе о мірѣ сначала жило въ народѣ какъ отдѣльныя преданія, будучи передаваемо въ народѣ изустно, какъ въ семейномъ кругу, при домашнемъ воспитаніи, такъ и въ кругу общественной и политической жизни. Изъ такихъ отдѣльныхъ изустныхъ преданій мало-помалу составилось цѣльное ученіе о мірѣ—религіозная космологія. Она состояла преимущественно въ ученіи о происхожденіи міра, или религіозной космогоніи. Такая религіозная космогонія была нераздѣльна съ ученіемъ о происхожденіи

народныхъ божествъ, или съ теогоніею, вслѣдствіе того, что первые греческіе боги были природные, т.-е. олицетворенія силъ природы, міра; только впослѣдствіи изъ нихъ происходятъ, начиная съ Зевса, боги олимпійскіе, въ значеніи очеловѣченныхъ, антропоморфизированныхъ боговъ.

Космогонія и теогонія въ ихъ нераздѣльности излагались въ поэтическихъ народныхъ сказаніяхъ, преданіяхъ, миѳахъ. Соединеніе ихъ греки отнесли преимущественно къ тремъ лицамъ: чисто-миѳическому лицу—Орфею, къ полу-миѳическому и полу-историческому—Гомеру и къ историческому лицу—Гезіоду.

Изъ этихъ трехъ главныхъ источниковъ черпали греки всѣ свои убѣжденія, касающіяся ученія о мірѣ, космологіи. Такъ, по свидѣтельству Діогена Лаэрція, Метрадоръ Лампакскій, другъ философа Анаксагора (родившагося около 500 г. до Р. Х. въ іонійскомъ городѣ Клазомены), изучалъ воззрѣнія Гомера относительно физики, а самъ Анаксагоръ сказалъ даже публично, что Гомеръ поэтизировалъ добродѣтель и справедливость.

Наконецъ явились мыслители, которые не удовольствовались этимъ, а захотѣли самостоятельно заняться космологіею, независимо отъ религіозныхъ преданій, и потому, отдѣливъ отъ нея всю теогонію, какъ предметъ народныхъ вѣрованій, обратились прямо къ другой части космологіи, космогоніи, и въ этомъ смыслѣ создали космологію, какъ результатъ самостоятельнаго человѣческаго мышленія, какъ науку, какъ философію природы, натурфилософію, которую называли физикой или физіологіей. Слова: „физика“ и „физіологія“ у древнихъ грековъ имѣли болѣе обширное значеніе, нежели теперь; у нихъ физика и физіологія значили ученіе о природѣ вообще, тогда какъ теперь физика и физіологія суть только части этого изученія или однѣ изъ естественныхъ наукъ.

Весьма немногіе изъ греческихъ физиковъ или физіологовъ, которыхъ въ наше время назвали бы натурфилософами, мимоходомъ касались этическихъ вопросовъ; притомъ они смотрѣли на эти вопросы со своей натурфилософской точки зрѣнія, связывая ихъ съ своимъ натурфилософскимъ міросозерцаніемъ. Всѣхъ этихъ физиковъ или физіологовъ можно раздѣлить на четыре слѣдующія группы:

Первая группа: іонійцы-гилозоисты со своимъ основателемъ Ѳалесомъ Милетскимъ изъ Іоніи, что̀ въ Малой Азіи. Всѣ эти іонійцы сходились между собою въ томъ, что признавали сущностью, принципомъ природы, всѣхъ вещей, тѣлесное, чувственное, первовещество, матерію. Такъ какъ вещество вообще греки называли словомъ *гиле* (ὑλή) и такъ какъ іонійцы первой группы признавали это вещество живымъ *зоэ* (ζωή), т.-е. подвижнымъ или способнымъ видоизмѣняться, то особенно эти іонійцы были прозваны *гилозоистами*, хотя этимъ же именемъ прозываемы были потомъ и другіе подобные имъ философы-матеріалисты.

Вторая группа: пиѳагорейцы со своимъ основателемъ Пиѳагоромъ. Сущностью природы признавали они число, мѣру и гармонію, и потому весь міръ признавали устроеннымъ по числу, мѣрѣ и гармонически (стройный міръ, космосъ), отчего и были прозваны математиками. Обозначая эту школу по мѣсту ея зарожденія въ г. Кротонѣ (въ Великой Греціи, что̀ въ Италіи), ее называли Италійской.

Третья группа: элейцы или элеаты—философская школа, возникшая въ итальянскомъ городѣ Элеа, расположенномъ на югъ отъ Салернскаго залива. Основателемъ этой школы былъ Ксенофанъ, а главнымъ развителемъ Парменидъ. Они смотрѣли на природу какъ на единое всецѣлое сущее, пребывающее, неподвижное, неизмѣнное.

Четвертая группа: переходные физики или физіологи. Такимъ общимъ именемъ—въ отличіе отъ получившихъ особыя наименованія натурфилософовъ первыхъ трехъ группъ—можно коротко назвать тѣхъ физиковъ или физіологовъ, которыми заключается все историко-генетическое развитіе древнѣйшей греческой философіи природы или объективной философіи, и которые такимъ образомъ суть представители перехода отъ нея къ философіи понятія или субъективной философіи. Это—Гераклитъ, Эмпедоклъ, атомисты Левкиппъ и Демокритъ и Анаксагоръ.

Для начатковъ философіи область природы представлялась болѣе близкою, нежели область этическая. Удивленіе, которое по Аристотелю и есть начало философіи, недоумѣніе въ виду загадочнаго міра, возбуждающее спекуляцію, вызывается пре-

имущественно чудесами природы, и влеченіе къ изысканію истины, отправляясь отъ этихъ чудесъ, восходитъ къ изслѣдованіямъ конечныхъ причинъ всего бытія. Поэтому и греческая философія прежде всего обратила взоры на окружающій ее внѣшній міръ и поставила для себя слѣдующую проблему: „что̀ такое міръ явленій въ его пребывающей сущности и въ его измѣняемости?“ Такимъ образомъ возникающую философію занимаютъ два вопроса: вопросъ о бытіи и вопросъ о становленіи. Смотря по отвѣту на первый вопросъ, различаютъ три школы древнѣйшей греческой философіи; іонійскую, пиѳагорейскую и элейскую. Іонійцы (гилозоисты) находили основную сущность, сущее, пребывающее—въ матеріи, веществѣ; пиѳагорейцы—въ формѣ матеріи, именно: въ числѣ, мѣрѣ и гармоніи, а элейцы—въ чистомъ бытіи. Новый поворотъ въ развитіи философіи насталъ съ Гераклитомъ, ибо на первый планъ онъ поставилъ вопросъ о становленіи вещей и находилъ сущность ихъ не въ пребывающемъ сущемъ, но единственно въ законѣ ихъ непрерывнаго измѣненія, короче говоря, не въ бытіи (das Sein), а въ становленіи (das Werden).

Какъ мы уже сказали, философія началась съ вопроса объ основѣ вещей, изъ которой все происходитъ, и въ въ которую все опять разрѣшается. Аристотель выражаетъ эту мысль слѣдующими словами: „бо̀льшая часть тѣхъ, кто первые философствовали, смотрѣли на начала (ἀρχαί) всего, какъ на такія, которыя суть въ видѣ матеріи, вещества (ὕλη), ибо, говорили они, изъ чего всѣ существа суть, изъ чего они впервые рождаются, есть то̀, во что̀ они послѣ разрѣшаются, такъ что сущность, субстанція сохраняется, но видоизмѣняясь въ своихъ опредѣленностяхъ; это и есть, говорили они, элементъ, стихія (στοιχεῖον) и начало (ἀρχή). Поэтому они думаютъ, что (собственно) ничего не рождается и ничего не исчезаетъ, не пропадаетъ, поскольку природа (φύσις) всегда сохраняется. Подобно тому, какъ мы не говоримъ, что Сократъ въ самомъ дѣлѣ рождается, когда онъ становится прекраснымъ или музыкальнымъ (духовно-образованнымъ), и не говоримъ, что съ потерею этихъ качествъ онъ исчезаетъ, потому что самъ субъектъ (субстратъ), Сократъ, остается—такъ и ничто прочее не рождается и не исчезаетъ. Поэтому должна быть какая-либо

природа, или одна, или болѣе, чѣмъ одна, изъ которой происходитъ все прочее, между тѣмъ какъ она сохраняется. Отсюда заключаютъ, что есть одна только причина (αἰτία), состоящая въ матеріи, веществѣ“.

Вся вообще до-сократова философія есть преимущественно физика или физіологія (отъ слова φύσις, природа), въ смыслѣ философіи природы или натурфилософіи и притомъ догматической. Главная цѣль ея—объясненіе воспринимаемыхъ внѣшними чувствами явленій природы изъ ихъ естественныхъ причинъ, не различая въ вещахъ или въ причинахъ вещей духовнаго отъ тѣлеснаго и прямо, непосредственно стремясь къ познанію природы-объекта, безъ предварительнаго изслѣдованія возможности и условій познанія субъективнаго, со стороны мыслящаго субъекта, отъ котораго зависитъ достовѣрность объективнаго познанія; другими словами: здѣсь не дѣлается различія между научнымъ познаніемъ и ненаучнымъ представленіемъ и существуетъ полная довѣренность мышленія къ самому себѣ, увѣренность въ томъ, что познаваемое имъ есть истина (въ этомъ и состоитъ сущность догматической философіи вообще). Такимъ образомъ здѣсь мышленіе предается вполнѣ природному объекту, а это не дозволяетъ ему имѣть въ виду никакого другого предмета, кромѣ одной природы, различать рѣзко и основательно духовное отъ тѣлеснаго, изслѣдовать формы и законы научной методы безъ отношенія къ данному содержанію (діалектика, логика, метафизика) или же разсматривать самого мыслящаго субъекта въ его дѣятельности, какъ проявленіи этого мышленія (этика). Здѣсь надъ человѣкомъ преобладаетъ впечатлѣніе, которое на него дѣлаетъ внѣшній міръ, природа, такъ какъ онъ чувствуетъ себя только частью этой природы, а потому не знаетъ еще другой высшей задачи, какъ изслѣдованіе природы; онъ обращается къ этой задачѣ безъ всякаго скептицизма, прямо, непосредственно; если, вслѣдствіе своихъ изслѣдованій природы, онъ и выступаетъ за предѣлы чувственныхъ явленій, то еще не выступаетъ за предѣлы природы въ ея цѣлости и не восходитъ къ такому идеальному бытію, которое состоятельно, и которое имѣетъ значеніе само по себѣ; конечно, за чувственными явленіями онъ ищетъ силъ и субстанцій, не

воспринимаемыхъ внѣшними чувствами, но результатъ этихъ силъ составляютъ именно вещи, явленія природы; невоспринимаемая внѣшними чувствами сущность есть не что иное, какъ субстанція именно чувственнаго; духовный міръ еще не найденъ подлѣ тѣлеснаго міра. Прежде всего спрашивается: какова субстанціальная основа вещей, явленій природы, или что̀ такое вещи, явленія природы въ своей сущности, и изъ чего они состоятъ? Еще не имѣется въ виду объяснить происхожденія и уничтоженія ихъ, движенія и множественности вещей, явленій природы. Первые натурфилософы только описываютъ происхожденіе міра, а не ставятъ вопроса о возможности этого происхожденія и о раздѣленіи бытія на множество вещей, явленій. Они разсказываютъ намъ только, что первобытная матерія измѣняется, что изъ первоначально-единой матеріи выдѣлилось противоположное и соединилось въ различныхъ отношеніяхъ въ одинъ міръ; но они не пытаются объяснить, на чемъ основано это происхожденіе; ка́къ возможно то, что матерія измѣняется, движется. Они стремятся не столько къ тому, чтобы объяснить явленія изъ общихъ основныхъ причинъ, первобытныхъ основъ, сколько къ тому, чтобы возвести къ нимъ явленія. Ихъ направленіе болѣе аналитическое, нежели синтетическое, какъ замѣтилъ Швеглеръ. Ихъ научный интересъ обращенъ болѣе къ тождественной сущности вещей, къ субстанціи, изъ которой все состоитъ, нежели къ многоразличію явленій и къ причинамъ этого многоразличія. До Парменида и Гераклита на вопросъ: изъ чего все происходитъ? дается такой отвѣтъ: изъ такого-то вещества. Парменидъ и особенно Гераклитъ изслѣдуютъ уже понятія о самомъ бытіи и становленіи.

Послѣ этого общаго замѣчанія о характерѣ греческихъ физиковъ или физіологовъ (натурфилософовъ) станемъ разсматривать ихъ ученія въ частности по порядку вышеозначенныхъ группъ.

ПЕРВАЯ ГРУППА.

Іонійцы - гилозоисты.

Начатки философіи находимъ мы въ той благословенной Іоніи, которая была вмѣстѣ колыбелью и поэзіи, и исторіи, такъ какъ здѣсь возникла эпическая Гомерова поэзія и здѣсь же явились первые историки-логографы (такъ назывались древнѣйшіе греческіе историки VI-го и V-го столѣтія до Р. Хр., произведенія которыхъ составляли переходъ не только отъ поэзіи къ прозѣ, но также и переходъ отъ преданій, сказаній къ начертанію собственно исторіи, главнымъ представителемъ чего былъ малоазійскій грекъ Геродотъ. Отрывки изъ сочиненій логографовъ издалъ Крейцеръ (*Creuzer*, „Historicorum Graecorum fragmenta“, Heidelberg 1806). Начатки эти мы находимъ въ Милетѣ — городѣ, котораго восемьдесятъ колоній простирались по нѣкоторымъ берегамъ Средиземнаго моря, Пропонтиды и Чернаго моря. Милетъ былъ главнымъ городомъ изъ числа тѣхъ двѣнадцати городовъ, которые были основаны въ Лидіи и сѣверной части Каріи аѳинскими колонистами и которые, благодаря своему выгодному прибрежному положенію, вскорѣ процвѣли, отличаясь въ особенности торговлею и образованностью.

Впослѣдствіи іонійцы потеряли свою независимость, будучи покорены Крезомъ, но Милетъ все-таки удержалъ за собою большія вольности. Когда персы при Кирѣ уничтожили владычество Креза, они овладѣли и іонійскими городами. Однакоже эти города постоянно старались возвратить свою независимость, и они же были поводомъ къ войнамъ персовъ съ прочими греками. Связью между этими городами служили собранія для общихъ жертвоприношеній, которыя происходили въ священной для всѣхъ іонійцевъ области, называемой Паніоніонъ.

Такъ какъ изъ Іоніи же были родомъ и нѣкоторые другіе философы, въ особенности принадлежащіе къ переходной группѣ, то въ отличіе отъ нихъ философовъ первой группы мы можемъ назвать философами-гилозоистами въ смыслѣ первыхъ по времени гилозоистовъ.

Гилозоизмъ есть признаніе непосредственнаго единства матеріи, вещества и жизни, силы, движенія; такъ что матерія

по своей природѣ причастна жизни, а жизнь необходимо связана съ матеріею. Слово — гилозоизмъ, составлено изъ ὕλη — матерія и ζωή—жизнь.

Всѣ первые гилозоисты вообще признавали абсолютно-сущее, пребывающее въ природѣ сущностью всѣхъ вещей и началомъ, принципомъ всего—живую матерію, т.-е. такое вещество, которое нераздѣльно съ жизнью, съ силою; такъ что гилозоизмъ вообще есть ученіе о неотдѣлимой, присущей, имманентной силѣ какъ бы внутри самой матеріи, о присущности въ движимомъ движущаго принципа, или о томъ, что матерія сама есть сѣдалище и носитель всякаго движенія, всякаго дѣятельнаго принципа, того, что̀ называется природнымъ, физическимъ дѣятелемъ. Матеріею же или веществомъ называется обыкновенно абстрактная, метафизическая совокупность всего, посредственно или непосредственно производящаго впечатлѣніе на наши внѣшнія чувства; поэтому всѣ эти философы-іонійцы суть философы-матеріалисты. Но изъ этого опредѣленія матеріи, казалось бы слѣдовало, что они не суть философы-метафизики: вѣдь матерія посредственно или непосредственно производитъ впечатлѣнія на наши внѣшнія чувства, слѣдовательно философы-гилозоисты собственно говорятъ о томъ, или берутъ за принципъ то, что̀ постигается не мышленіемъ, но подлежитъ чувству; а такъ какъ философія есть мышленіе, то поэтому ихъ ученіе не можетъ быть, повидимому, названо философскимъ. Но матерія, которую всѣ они принимали за верховный принципъ, есть вообще абстрактъ, отвлеченіе отъ единичныхъ вещей, непосредственно или посредственно производящихъ впечатлѣніе на наши внѣшнія чувства, отъ того, что̀ называется тѣлами; не матерія воспринимается нашими внѣшними чувствами, а эти тѣла, эти единичныя вещи; такимъ образомъ только посредствомъ отвлеченія отъ ихъ единичности, отъ ихъ множественности, разнообразія мышленіе восходитъ къ матеріи, а слѣдовательно матерія постигается только мышленіемъ, дѣятельностью ума, только умомъ, а не внѣшними чувствами. Поэтому гилозоисты, какъ и всѣ матеріалисты, суть также философы, какъ и идеалисты, ибо идеи суть также отвлеченія; слѣдовательно іонійцы, эти матеріалисты-гилозоисты, суть философы-метафизики. Притомъ я



сказалъ, что они не отдѣляютъ отъ матеріи силы; сила въ свою очередь есть не что иное, какъ отвлеченіе, дѣлаемое мышленіемъ, умомъ, а не есть нѣчто воспринимаемое внѣшними чувствами, ибо силою вообще, или такъ-называемыми физическими дѣятелями, агентами, называются обыкновенно всякія причины, способныя, какъ говорили всѣ греческіе философы, произвесть движеніе или, какъ говорятъ нынѣ, возбудить и измѣнить движеніе матеріи вообще или движеніе единичнаго тѣла, т.-е. извѣстнаго количества матеріи, занимающей извѣстную ограниченную часть пространства. Существованіе во внѣшней природѣ такихъ естественныхъ силъ, физическихъ дѣятелей, хотя всегда предполагается, какъ существованіе причинъ явленій, представляемыхъ тѣлами; но и сами эти силы до сихъ поръ извѣстны намъ только по своимъ дѣйствіямъ, а никакъ не по своей сущности, и при современномъ состояніи науки никакъ нельзя сказать, чтобы эти естественныя силы имѣли свойства, нераздѣльныя отъ матеріи; мы не знаемъ, имѣютъ ли онѣ такія свойства, или же сила представляетъ особый родъ матеріи; во всякомъ случаѣ сила есть отвлеченіе отъ единичныхъ вещей, слѣдовательно есть нѣчто метафизическое; а потому и въ этомъ отношеніи іонійцы суть философы-метафизики. Что они суть іонійцы, что они суть натурфилософы, что они суть матеріалисты, что они суть гилозоисты—это есть имя общее. Вслѣдствіе этой общности ихъ философствованіе обозначается и общимъ именемъ, называется философскою школою. Въ пространномъ смыслѣ философскою школою называется какое-нибудь философское направленіе, имѣющее между собою особенную непосредственную близость, общность; поэтому мы можемъ говорить и говоримъ о школѣ іонійской,—но эти іонійцы не составляютъ философской школы въ другомъ, тѣсномъ значеніи этого слова, какъ неправильно думаютъ иные. Философская школа въ тѣсномъ значеніи предполагаетъ, что одинъ какой-нибудь философъ измыслилъ какое-нибудь своеобразное философское ученіе, а затѣмъ другіе стали его учениками или же послѣдователями, или просто приняли его ученіе безъ измѣненія и дальнѣйшаго развитія, или же измѣнили его и развили дальше. Этотъ первый философъ называется основателемъ философской школы въ тѣсномъ смыслѣ,

а остальные—учениками его или послѣдователями; всѣ они принадлежатъ къ одной и той же школѣ въ тѣсномъ смыслѣ, т.-е. между ними существуетъ дѣйствительная преемственность. Однако и во всѣхъ философскихъ школахъ въ пространномъ смыслѣ есть также преемственность, но преемственность генетическая, состоящая въ томъ, что одинъ философъ идетъ далѣе другого философа, развиваетъ философское мышленіе вообще, не будучи ученикомъ его или послѣдователемъ, иногда даже ничего не зная о его ученіи. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ есть генетическая преемственность между всѣми философами вообще во всей исторіи философіи и между представителями гилозоистической натурфилософіи.

О возникновеніи греческой философіи Курціусъ (*Curtius*, „Griechische Geschichte") говоритъ слѣдующее: „Движеніе мышленія, зародившееся въ Іоніи, началось съ незамѣтныхъ начатковъ, стало мало-по-малу силою, присутствіе которой чувствовали сперва только избранные, пока наконецъ она не охватила всю народную жизнь".

„Изъ древнѣйшихъ философовъ"—говоритъ Аристотель—„большинство находило принципъ сущаго (первосущество) только въ матеріальныхъ принципахъ, въ формѣ матеріи, ибо тѐ, изъ чего все сущее происходитъ, и то, во чтѐ все при прехожденіи возвращается, тѐ, чтѐ какъ субстанція остается и только измѣняется въ своихъ образахъ, есть, говорили они, основной элементъ и принципъ сущаго, а потому они того мнѣнія, что ничего собственно не возникаетъ и ничего собственно не пропадаетъ, ибо природная субстанція вышеозначеннаго рода, оставаясь, всегда сохраняется. Такимъ образомъ слѣдовало бы думать, что есть только одинъ принципъ, именно матеріальный. Но когда пошли далѣе по этому пути, то дѣло само проложило имъ путь и заставило ихъ продолжать изслѣдованіе далѣе, ибо если все происхожденіе и исчезновеніе выходитъ изъ чего-нибудь, будь это одно основное вещество или многія, то возникаетъ вопросъ: въ силу чего это совершается и какая тому причина? ибо этотъ субстратъ (субстанція, лежащая въ основѣ) не измѣняетъ сама себя. Такъ напримѣръ, ни дерево, ни мѣдь не суть причины своего измѣненія: дерево не дѣлаетъ кровати, а мѣдь статуи, но причина ихъ измѣне-

нія есть нѣчто другое; искать же этой причины значитъ искать другого принципа, который мы называемъ принципомъ движенія или движущею причиною“.

Словомъ, Аристотель говоритъ, что изъ матеріи самой по себѣ нельзя понять ея измѣненія, и упрекаетъ древнѣйшихъ философовъ за то, что они не изслѣдовали принципа движенія. Итакъ, въ ихъ принципѣ нѣтъ движенія, мало этого — въ немъ вовсе нѣтъ и цѣли, вообще нѣтъ дѣятельности.

По выраженію Гегеля, у нихъ „сущность (субстанція), абсолютное не выразумлено какъ само себя опредѣляющее: оно есть только мертвый (бездѣятельный) абстрактъ“.

Къ первой группѣ натурфилософовъ, т.-е. къ іонійцамъ, въ смыслѣ натурфилософовъ-гилозоистовъ, принадлежатъ въ порядкѣ историко-генетическаго развитія ихъ философскаго ученія слѣдующія лица, какъ имѣющія въ этой группѣ главное значеніе:

1. Ѳалесъ.
2. Анаксимандръ.
3. Анаксименъ.

---

1. Ѳалесъ.

Самый знаменитый изъ семи мудрецовъ, *Ѳалесъ*, по свидѣтельству большей части писателей, родился въ іонійскомъ городѣ Милетѣ; по свидѣтельству Геродота, онъ происходилъ изъ финикійскаго племени. Гераклитъ и Демокритъ говорятъ, что онъ былъ сыномъ Гексамія и Клеобулины, изъ дома Ѳелидовъ, принадлежавшихъ къ благороднѣйшимъ финикіянамъ, о чемъ свидѣтельствуетъ и Платонъ.

Ѳалесъ предсказалъ полное солнечное затмѣніе, бывшее при индійскомъ царѣ Аліаттѣ, по свидѣтельству Геродота. По одному исчисленію это случилось въ 609 г., по другому—въ 610 г. до Р. Х.; слѣдовательно Ѳалесъ былъ уже взрослымъ человѣкомъ въ началѣ VII-го столѣтія. По исчисленію Аполлодора (греческаго грамматика, жившаго во II-мъ вѣкѣ до Р. Х.), приводимому Діогеномъ Лаэрціемъ, Ѳалесъ родился въ первомъ году 35-ой олимпіады, т.-е. около 640 г. до Р. Хр.; надо однако замѣ-

тить, что это исчисленіе дѣлаетъ его слишкомъ молодымъ. По свидѣтельству Димитрія Фалерейскаго, Ѳалесъ былъ первый прозванъ мудрецомъ при аѳинскомъ архонтѣ Дамасіи; но при Аполлодорѣ и даже при Димитріи Фалерейскомъ (знаменитомъ аѳинскомъ ученомъ ораторѣ, перипатетикѣ, жившемъ отъ 318 до 283 г. до Р. Хр.) возможны были не точныя хронологическія исчисленія, а развѣ только приблизительныя. О смерти Ѳалеса Діогенъ Лаэрцій пишетъ слѣдующее: „Ѳалесъ мудрый умеръ, когда онъ въ глубокой старости смотрѣлъ на гимнастическія игры, лишившись силъ отъ зноя, жажды и усталости; это было въ третій годъ 57-й олимпіады, т.-е. въ 550 году.

Какъ бы то ни было, по разсказамъ Геродота о Ѳалесѣ послѣдній дожилъ до глубокой старости; такъ Геродотъ повѣствуетъ, что Ѳалесъ совѣтовалъ лидійскому царю Крезу устроить плотину рѣки Галиса для защиты отъ персовъ, и что еще позже онъ совѣтовалъ іонянамъ, тѣснимымъ персами, учредить общій верховный союзный совѣтъ въ Теосѣ, между тѣмъ какъ Бій Пріенскій совѣтовалъ имъ выселиться въ Сардинію; слѣдовательно Ѳалесъ жилъ частью въ Милетѣ, частью у Креза. Діогенъ Лаэрцій говоритъ: „и въ государственныхъ дѣлахъ онъ подавалъ весьма хорошіе совѣты, ибо когда Крезъ послалъ къ милетянамъ, чтобы заключить съ ними союзъ (противъ Кира), то Ѳалесъ помѣшалъ этому, чѣмъ спасъ городъ (Милетъ), такъ какъ Киръ побѣдилъ. Геродотъ же говоритъ о немъ, что онъ жилъ какъ частный человѣкъ“.

Этими сказаніями указывается не только на то, что Ѳалесъ былъ современникъ Креза и Кира, но и на общее Ѳалесу съ прочими такъ-называемыми мудрецами практическое стремленіе къ публичной дѣятельности, къ принятію участія въ общественныхъ и политическихъ дѣлахъ.

Ѳалесъ не изложилъ своего ученія письменно, отчего Аристотель, излагая его ученіе, вездѣ съ осторожностью употребляетъ слово: „говорятъ“. Впрочемъ Плутархъ причисляетъ Ѳалеса къ числу тѣхъ, кто изложилъ свои ученыя мнѣнія (δόγματα) въ стихахъ, а именно онъ называетъ: Орфея, Гезіода, Ксенофана, Парменида, Эмпедокла и Ѳалеса.

Діогенъ Лаэрцій говоритъ о Ѳалесѣ: „Сверхъ государственныхъ дѣлъ онъ посвятилъ себя также наблюденіямъ надъ

природою; но отъ него не осталось, какъ одни говорятъ, никакихъ сочиненій; по другимъ же, онъ написалъ два сочиненія: о поворотахъ солнца и о равноночіи, потому что все прочее онъ считалъ за легко понимаемое".

Приводимыя у Діогена Лаэрція два письма Өалеса—одно къ Ферекиду, а другое къ Солону—вѣроятно подложны.

Өалесъ былъ первымъ—и по времени, и по понятію, т.-е. по степени философскаго развитія—изъ главныхъ представителей гилозоистической натурфилософіи: 1) потому что онъ первый выразилъ въ формѣ чистой, абстрактной, метафизической мысли, какъ абсолютную истину, абсолютно сущее, верховный принципъ всей природы, субстанцію, сущность всѣхъ вещей, какъ матерію нераздѣльную съ жизнью или силою, и 2) потому что онъ первый старался подкрѣпить абсолютную истинность, достовѣрность этого своего верховнаго принципа научными доводами, замѣнивъ физическимъ принципомъ миөическіе принципы космогоніи. Өалесъ призналъ воду за абсолютное сущее, за сущность всѣхъ вещей, за всеобщій верховный принципъ, за основное начало и зачало всѣхъ вещей, которое остается неизмѣннымъ среди всѣхъ измѣненій въ природѣ, изъ котораго все произошло и продолжаетъ происходить, и въ которое все снова превращается; такъ что вода всегда сохраняется, пребываетъ (есть субстанція), только видоизмѣняя ее въ единичныхъ вещахъ, изъ нея происшедшихъ и въ нее обращающихся. Въ этомъ Өалесъ видѣлъ абсолютную истину.

Вода у Өалеса есть единственная стихія (элементъ, принципъ), изъ которой все возникаетъ и въ которую все обращается. Подъ стихіею же или элементомъ греки именно разумѣли первовещество, которое всегда существуетъ, есть абсолютно-сущее, пребывающее, изъ котораго происходятъ прочія вещи, какъ видоизмѣненія этой субстанціи. Слѣдовательно первоначальная, первобытная матерія, вещество всегда сущее, пребывающее, по Өалесу есть матерія, какъ стихія, именно какъ вода. Такимъ образомъ Өалесова вода хотя и есть матерія, но не матерія *вообще*, не матерія неопредѣленная, а матерія опредѣленная именно какъ стихія и притомъ опредѣленная не только какъ стихія вообще или какъ неопредѣленное первовещество, но какъ стихія опредѣленная—вода.

Впрочемъ Θалесова вода не есть вода въ обыкновенной наглядной, осязательной формѣ, какою она представляется нашимъ внѣшнимъ чувствамъ вообще. Подъ своею водою Θалесъ разумѣлъ отвлеченное первовещество въ несравненно болѣе тонкой формѣ, нежели обыкновенная, чувственная вода, или даже въ формѣ вовсе невоспринимаемой внѣшними чувствами, а только познаваемой умомъ, слѣдовательно въ формѣ отвлеченной отъ внѣшнихъ чувствъ — сверхчувственной, метафизической; словомъ—Θалесова вода есть абстрактная, метафизическая первовода. На чемъ же основывалъ Θалесъ, что именно такая вода есть верховное начало и зачало всего? По Аристотелю, онъ основывался частью на традиціи, авторитетѣ, слѣдовательно не на *научномъ* собственно началѣ, частью на *научныхъ* доводахъ, доказательствахъ.

1. По преданію, традиціи, его вода есть такое же первое начало и зачало міра, какъ напримѣръ у Гомера и у другихъ теологовъ-поэтовъ богъ Океанъ и супруга его богиня Θетида суть прародители всѣхъ божествъ; различіе здѣсь заключается лишь въ томъ, что тò, чтò поэты-теологи выражали въ миθической, образной формѣ, въ формѣ олицетворенныхъ божествъ, тò выразилъ Θалесъ въ формѣ абстрактной, метафизической. Далѣе мы видѣли, что и смѣшанные теологи, какъ напримѣръ Ферекидъ, говорили о водѣ какъ о стихіи, но они не признавали ее за единый верховный принципъ, ибо они вообще смѣшивали ее съ другими принципами, выраженными частью въ формѣ миθической, частью въ формѣ метафизической. Θалесъ же первый опредѣлилъ матерію какъ воду въ смыслѣ единаго абстрактнаго метафизическаго верховнаго принципа всей природы.

2. Относительно научныхъ доводовъ Аристотель же замѣчаетъ, что Θалесъ былъ подвинутъ и самъ по себѣ къ признанію воды за всеобщій верховный принципъ всѣхъ вещей слѣдующими, вѣроятно, наблюденіями надъ тѣмъ, чтò происходитъ въ природѣ.

а) Онъ замѣтилъ, что тò, чѣмъ питаются всѣ вещи, влажно: слѣдовательно что вода, какъ влага, имѣетъ питательную силу, ибо даже теплота возникаетъ изъ влаги и питается ею, а теплотою поддерживается жизнь; и—

б) что сѣмена (зародыши) всѣхъ вещей влажны по своей сущности, а вода есть принципъ влажности: слѣдовательно вода имѣетъ оплодотворяющую силу.

Таковы были научные доводы Ѳалеса, удостовѣряющіе абсолютную истинность принятаго имъ верховнаго принципа. Слѣдовательно Ѳалесъ въ своемъ философскомъ мышленіи уже основывается на научныхъ доводахъ, чего не дѣлали теологи-поэты.

Одинъ изъ новѣйшихъ англійскихъ философовъ Ферье (*Ferrier*, „Lectures on the greek philosophy", Edinburgh, 1866) говоритъ:

„Вообще вода играетъ весьма важную роль въ экономіи природы: это такая очевидная истина, что ея нельзя не замѣтить. Всѣ отправленія животной и вегетативной (растительной) жизни зависятъ отъ присутствія этого агента, такъ что едва ли возможно представить себѣ природу, существующую безъ него. Если на какую-нибудь стихію можно смотрѣть какъ на виновницу жизни всѣхъ существъ, какъ на условіе, отъ котораго зависятъ красота и величіе природы, то, вѣроятно, вода имѣетъ наиболѣе права быть разсматриваемою какъ такая стихія. Безъ воды, безъ влаги вселенная была бы кучею золы (какова, напримѣръ, луна): прибавьте влагу, и пустыня расцвѣтетъ подобно розѣ. Такія размышленія едвали не представлялись первымъ наблюдателямъ природы, и потому мы находимъ, что Ѳалесъ далъ выраженіе этимъ размышленіямъ въ ученіи, провозгласившемъ, что вода есть принципъ (начало) и зачало всѣхъ вещей".

Мы сказали, что Ѳалесъ принялъ воду за субстанцію, сущность всѣхъ вещей. Какъ же—спрашивается—измѣняется эта одна субстанція, превращаясь въ разнообразное множество единичныхъ вещей? Аристотель,—говоря, что нѣкоторые производятъ изъ воды всѣ существа посредствомъ сгущенія и разрѣженія,—имѣлъ въ виду главнымъ образомъ Ѳалеса. Въ самомъ дѣлѣ, единственное объясненіе, какое можемъ себѣ представить, состоитъ въ томъ, что разнообразное множество единичныхъ вещей образуется изъ воды вслѣдствіе процесса или сгущенія, или разрѣженія; такъ что единичныя вещи суть не что иное, какъ опредѣленныя формы одной субстанціи самой воды, при-

нимаемыя ею вслѣдствіе ея бо̀льшаго или ме́ньшаго сгущенія или разрѣженія. Θалесъ думалъ, что когда вода сгущается, то она становится иломъ, землею, а когда разрѣжается, то становится сперва воздухомъ, а потомъ огненнымъ эѳиромъ. А изъ земли, воздуха и эѳира и образуются уже всѣ вещи, тѣла.

Въ самомъ дѣлѣ, переходя изъ капельно-жидкаго состоянія въ твердое черезъ сжатіе или замерзаніе, она переходитъ, напротивъ, въ состояніе воздухообразное или газообразное—пары—черезъ нагрѣваніе и разрѣженіе. То̀, что мы обыкновенно называемъ водою, есть собственно только одна изъ ея формъ. Θалесу это могло представиться достовѣрнымъ тѣмъ болѣе, что въ самомъ дѣлѣ невозможно сказать, какую своебразную форму имѣетъ вода по своей сущности, или какая ея нормальная форма. Капельно-жидкая вода есть то̀, что обыкновенно называется водою; вода, отвердѣвшая вслѣдствіе охлажденія, есть ледъ; вода, превратившаяся вслѣдствіе нагрѣванія въ воздухообразное тѣло—водяные пары, и никто не можетъ сказать, чтобы какая-либо изъ этихъ формъ была болѣе водою, нежели прочія ея формы. Мы обыкновенно принимаемъ капельно-жидкое состояніе какъ нормальное для воды, и считаемъ, что ледъ и пары суть уклоненія отъ этого состоянія; но было бы такъ же вѣрно принять и ледъ или газы и пары за нормальное состояніе воды.

Наконецъ спрашивается: почему, вслѣдствіе какой причины совершается сгущеніе и разрѣженіе воды, а слѣдовательно измѣненіе, или, какъ говорили обыкновенно греческіе философы—движеніе? Движеніе предполагаетъ движущую силу. Гдѣ же та сила, которая подвинула воду, заставила ее сгущаться и разрѣжаться?

На это Θалесъ отвѣчаетъ такъ: „все имѣетъ душу, весь міръ одушевленъ“. Подъ душою онъ разумѣетъ дыханіе, духъ, жизнь. Внутренняя жизнь, присущая водѣ, первоначально подвинула воду, побудила ее измѣняться; слѣдовательно эта душа есть внутренняя сила воды. Сама вода, сама матерія производитъ собственной силой то̀, что теологами приписывалось силѣ или свободной волѣ міроустрояющихъ божествъ.

Нѣтъ матеріи безъ силы,—думалъ Θалесъ,—и эта сила, какъ движущая причина самоизмѣненія матеріи, лежитъ въ самой матеріи, именно въ первовеществѣ, въ водѣ.

Эта сила, присущая водѣ, видоизмѣняетъ ее въ единичныя вещи, между тѣмъ какъ самое это первовещество остается вѣчною сущностью, субстанціею всѣхъ вещей.

Для научнаго доказательства того, что во всемъ въ мірѣ есть душа, жизнь, сила, Ѳалесъ указывалъ на магнитъ, какъ на самый наглядный примѣръ. Онъ замѣтилъ посредствомъ наблюденія (это—позитивизмъ Ѳалеса), что магнитъ (магнитный желѣзнякъ) имѣетъ силу притягивать желѣзо; „слѣдовательно“ —заключилъ онъ—„магнитъ имѣетъ силу, имѣетъ душу, жизнь, какъ и все въ мірѣ, хотя обыкновенно магнитъ принимается за бездушный камень“. Изъ этого примѣра, приводимаго Ѳалесомъ, особенно ясно, что подъ душою Ѳалесъ вовсе не разумѣлъ того, что̀ обыкновенно разумѣютъ теперь—не разумѣлъ принципа духовнаго, ибо душой въ обыкновенномъ нашемъ смыслѣ одарены только люди, а не всѣ существа; онъ разумѣлъ именно матеріальную силу, силу присущую матеріи, физическій дѣятель, агентъ или нераздѣльную съ матеріею жизнь (это—гилозоизмъ Ѳалеса). Съ этою мыслью Ѳалеса о томъ, что все въ мірѣ имѣетъ душу или что матерія имѣетъ въ себѣ самой жизнь, силу—находится въ непосредственной связи другая мысль, высказанная имъ же, а именно: Ѳалесъ говорилъ еще, что міръ наполненъ божествами. Въ сущности это—та же мысль, что̀ и предыдущая, но выраженная въ миѳической формѣ, точно такъ, какъ говорили и теологи, наполнявшіе весь міръ божествами, какъ живыми существами (это—теологизмъ Ѳалеса). Изъ этого Ѳалесова изреченія еще яснѣе, что Ѳалесъ разумѣлъ подъ душою не силу мертвую, механическую, но силу живую, органическую или, лучше сказать, всеустрояющую, ибо подъ божествами греки разумѣли не мертвыя, но живыя силы природы, и потому олицетворяли и даже болѣе или менѣе очеловѣчивали ихъ.

Все это философствованіе Ѳалеса, насколько оно намъ извѣстно, можетъ быть сведено къ слѣдующимъ результатамъ:

1. Онъ искалъ *абсолютно-сущаго во внѣшней природѣ* (онъ—натурфилософъ).

2. Онъ искалъ *единаго* верховнаго принципа, какъ всеобщей, первобытной и постоянной субстанціи, сущности всей природы и какъ зачала всѣхъ вещей, какъ ихъ стихіи, эле-

мента, первовещества, изъ котораго всѣ онѣ происходятъ, и въ который всѣ обращаются (онъ метафизикъ - монистъ въ строгомъ смыслѣ слова).

3. Онъ нашелъ это абсолютно сущее, эту единую субстанцію въ опредѣленной матеріи, въ опредѣленномъ первовеществѣ, именно въ водѣ, какъ водѣ абстрактной, не подлежащей внѣшнимъ чувствамъ, а познаваемой умомъ, въ первоводѣ, такъ что эта первовода есть у него „noumenon", а всѣ единичныя вещи суть ея „phenomenon" (Θалесъ матеріалистъ, но въ немъ есть и идеализмъ).

4. Онъ защищалъ абсолютную достовѣрность, истинность своей мысли научными доказательствами и старался научно же объяснить происхожденіе изъ этой первоводы всѣхъ единичныхъ вещей процессомъ ея сгущенія и разрѣженія, основываясь на наблюденіи (въ немъ есть позитивизмъ и натурализмъ).

5. Онъ приписывалъ своей первоводѣ, а слѣдовательно и всѣмъ происшедшимъ и происходящимъ отъ нея единичнымъ вещамъ, жизнь, самодвижущую силу, нераздѣльную съ ними самими, внутри ихъ, слѣдовательно внутри матеріи, заключенную, имъ присущую, имманентную (Θалесъ гилозоистъ).

6. Назвавъ эту силу душою, онъ говорилъ, что все въ мірѣ имѣетъ душу, т.-е. жизнь, что весь міръ наполненъ божествами (въ немъ есть теологизмъ и супернатурализмъ).

Слѣдовательно въ Θалесовой философіи мы видимъ зачатки, элементы всѣхъ философскихъ направленій—теологическаго съ оттѣнкомъ супернатурализма, положительнаго съ натуралистическимъ оттѣнкомъ и метафизическаго съ оттѣнками и матеріалистическимъ, и идеалистическимъ.

Вотъ въ какомъ смыслѣ, а не по времени своего философствованія, онъ можетъ быть названъ *первымъ* философомъ. Современниками Θалеса были: Пиθагоръ, основавшій пиθагорейскую, и Ксенофанъ, основавшій элейскую философскія школы; слѣдовательно всѣ трое суть равно первые по времени философы.

Профессоръ Кіевскаго университета Новицкій въ своемъ сочиненіи „Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій" (Кіевъ, 1860) говоритъ: „Онъ (Θалесъ) есть первый въ

Греціи посредникъ между религіознымъ сознаніемъ грековъ и дальнѣйшимъ развитіемъ философіи, первый возбудитель и виновникъ ея въ Греціи. Это составляетъ первую и самую главную его заслугу. Вторая заслуга его состоитъ въ томъ, что онъ, сообразно съ требованіемъ нашего разума, въ основу всего разнообразія вещей положилъ одно субстанціальное начало. Чтобы лучше оцѣнить его заслугу, надо вспомнить, какія понятія господствовали тогда въ Греціи. Греки смотрѣли на явленія природы, какъ на самостоятельныя существа, какъ на свободные субъекты; возводили ихъ фантазію до степени сознанія, желанія и дѣятельности и чтили ихъ какъ божества; и всѣ эти представленія и образы фантазіи, подъ которыми все животворилось и видоизмѣнялось, не имѣли никакого единства. Но съ положеніемъ Ѳалеса, что вода есть безусловное или, какъ выражались древніе, есть начало вещей, всѣ эти несвязные, безконечно пестрые образы фантазіи утишились, — прекратилось все это сопоставленіе безчисленнаго множества началъ, уничтожилось представленіе объ отдѣльной самостоятельности каждаго предмета порознь, а признано одно только бытіе самостоятельное и всеобщее и поставлено въ извѣстномъ отношеніи къ бытію частному, къ частнымъ явленіямъ міра; поставлено именно въ томъ отношеніи, что никакое отдѣльное существо не имѣетъ самостоятельности, что изъ одного начала, изъ первоводы, происходитъ все прочее, и въ своей отдѣльности непостоянно и переходчиво, т.-е. теряетъ форму своей особности и опять становится всеобщимъ, водою. Надлежало имѣть необыкновенную смѣлость духа, чтобы, вопреки религіозному убѣжденію, вѣками вкоренившемуся въ греческомъ народѣ, свесть все разнообразіе вещей къ одной субстанціи и ее одну признать неизмѣняемою среди безпрерывныхъ измѣненій всего міра, признать тогда, когда и боги имѣли свою теогонію, когда и они были разновидны и перемѣнчивы; само это признаніе единства начала было въ тогдашнее время подвигомъ ума геніальнаго“.

Зейдель (*Seydel* „Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten ionischen Philosophen“, Лейпцигъ 1861) говоритъ:

„Что первобытно сущее Ѳалеса, которое онъ, какъ извѣстно, отожествилъ съ водою, изъ котораго все другое сущее

происходитъ, состоитъ, и въ которое оно опять обращается, есть въ его смыслѣ самостоятельное, починающее изъ себя процессъ рожденія отдѣльнаго сущаго—это ставятъ внѣ сомнѣнія вѣрныя и полновѣсныя показанія Аристотеля. Въ противоположность мнѣнію Целлера причисляемъ мы къ такимъ показаніямъ и то мѣсто въ сочиненіи о душѣ, гдѣ Стагиритъ (Аристотель) толкуетъ изреченіе „все полно боговъ“ такъ, что душа примѣшана всему или все проникаетъ. Ѳалесъ употребилъ магнитъ только какъ примѣръ, дабы переубѣдить тѣхъ, кто всего вѣрнѣе думали поколебать его мнѣніе о водушевленіи всего, поставивъ противъ этого на видъ окаменѣлое, повидимому, какъ крайне неодушевленное. А потому изъ этихъ словъ мы не заключимъ какъ Аристотель, прежде всего, будто Ѳалесъ опредѣлилъ душу понятіемъ о томъ, что можетъ приводить въ движеніе; но заключимъ, что первобытное вещество и все изъ него ставшее, отдѣльное вещество до самаго окаменѣлаго онъ столько же считалъ одушевленнымъ, сколько совершенно водообразнымъ или текучимъ самимъ по себѣ. Далѣе, если онъ, по другому извѣстію, называлъ растенія одушевленными, живыми существами, то это было только послѣдовательно и не невѣроятно. По сообщенію Климента Александрійскаго, онъ называлъ свой принципъ, какъ „неимѣющій ни начала, ни конца“, преимущественно божествомъ или божественнымъ, ибо весьма обычно вѣдь было греческой философіи, при метафизическомъ выраженіи своей теоріи, употреблять соотвѣтствующее теологическое выраженіе“.

По мнѣнію Брандиса, Ѳалесъ въ своемъ воззрѣніи на первобытную основу всѣхъ вещей не возвышается надъ ступенью, на которой стояли такъ-называемые средніе или смѣшанные теологи. Брандисъ говоритъ: „вѣчною первобытною основою происхожденія и исчезновенія вещей Ѳалесъ поставилъ воду или текучее, по примѣру древнихъ космогоній“.

„Но такъ какъ Ѳалесъ“—говоритъ Брандисъ — „вводитъ научную методу въ философію своими попытками обосновать свое воззрѣніе на первобытную основу вещей, то Аристотель противополагаетъ его древнимъ теологамъ и называетъ начинателемъ философіи“.

Съ тѣмъ, что Ѳалесъ есть начинатель философіи, согла-

шаются Θеофрастъ и многіе другіе древніе писатели. Аристотель говоритъ: „нѣкоторые думаютъ, что самые древніе и весьма отдаленные отъ настоящаго поколѣнія тѣ, кто первые заговорили о божественномъ (первые теологи), представляли природу такимъ же образомъ, какъ и Θалесъ, именно они сдѣлали родителями всего родившагося Океанъ и Θетиду, а воду — клятвою боговъ, которую поэты называютъ Стиксомъ, потому что самое древнее есть и наиболѣе почитаемое, а наиболѣе почитаемое есть клятва. Но есть ли это мнѣніе о природѣ древнее? Этого ясно не видно, но Θалесъ, говорятъ, училъ такимъ именно образомъ о первопричинѣ".

Орфей принималъ за начало всего океанъ; также и Гомеръ считалъ первоисточниками, родоначальниками боговъ Океанъ и Θетиду. Вообще едва ли найдется какая-либо древняя миθологія, которая не содержала бы въ себѣ, по крайней мѣрѣ скрыто, сказанія о томъ, что вода есть нѣчто первобытное. Такъ Берозъ (вавилонскій жрецъ, жившій около 260 г. до Р. X. и написавшій на греческомъ языкѣ вавилоно-халдейскую исторію) училъ, что небо и земля происходятъ изъ моря. Даже у индусовъ находится сказаніе о происхожденіи всего изъ воды.

По сказаніямъ Эдды, т.-е. праматери (такъ назывались произведенія древняго скандинавскаго эпоса), отъ растаявшаго льда рождаются великаны, а изъ нихъ уже земля.

Но не рѣшено, пришелъ ли Θалесъ къ своему основоположенію въ силу религіозныхъ преданій, или путемъ наблюденія.

Марбахъ (*Marbach*, „Lehrbuch der Geschichte der (alten) Philosophie", 1841) говоритъ: „замѣтимъ, что ни Θалесъ, ни древнія сказанія о происхожденіи всего изъ воды не могутъ быть опровергаемы: ни философски, потому что вообще такая рѣчь не философская—въ философіи дѣло идетъ именно о томъ, чтобы понять міръ въ мышленіи,—ни физически, потому что основоположенія Θалеса и древнія сказанія справедливы. Новая физика также учитъ, что твердыя и воздухообразныя тѣла суть не что иное, какъ капельныя жидкости, преобразованныя теплотою".

„По Θалесу вещи суть преобразованная вода; слѣдовательно вода утратила въ нихъ свое природное качество, не есть уже вода, слѣдовательно вещи не суть вода. Такъ откры-

вается противорѣчіе въ этомъ представленіи, и ошибка Ѳалеса въ томъ, что онъ не возвысился надъ этимъ тривіальнымъ представленіемъ".

Вообще причина, почему Аристотель начинаетъ философію съ Ѳалеса, заключается въ научной тенденціи, обнаруживающейся въ его попыткѣ объяснить міръ, въ противоположность той миѳической формѣ, на которой остановились древнѣйшіе теологи-поэты и отчасти Ферекидъ.

Ренувье (*Renouvier*, „Manuel de philosophie ancienne") говоритъ: „философія существенно отличается отъ другихъ образовъ человѣческаго познанія и въ особенности отъ религіознаго тѣмъ, что философъ *отыскиваетъ* причину, принципъ и природу всѣхъ существъ, между тѣмъ какъ теологъ *знаетъ* ихъ и имъ учитъ. Въ виду предметовъ, объектовъ онъ (философъ) чувствуетъ, что ихъ содержитъ въ себѣ, объемлетъ его умъ и что при стараніи онъ (умъ) можетъ открыть ихъ связь, изыскать ихъ происхожденіе, созерцать ихъ въ цѣлости. Тогда онъ перестаетъ обращаться къ авторитету или слѣпо повиноваться инстинктивнымъ сужденіямъ; напротивъ, примѣняя къ объекту могущество своей рефлексіи, онъ сознаетъ методу изысканія независимаго, но строгаго и вѣрнаго. И когда онъ, наконецъ, захочетъ открыть своеобразно истину, въ которую слѣдуетъ вѣрить, захочетъ объяснить явленія міра, онъ предлагаетъ свои доказательства, и вотъ установляется новый родъ сообщенія, основанный на подобіи раціональныхъ принциповъ и ихъ комбинацій во всякой человѣческой интеллигенціи. Словомъ, первые философы тѣ, кто предлагаетъ доказательства своихъ мнѣній, передаетъ ихъ на сужденіе и повѣрку, и такимъ образомъ стремится ясно основать на свободномъ трудѣ человѣческія вѣрованія и прогрессъ въ вѣрованіяхъ".

Брандисъ говоритъ: „первая попытка доказать положенія умозаключеніями, и такимъ образомъ проложить путь къ научному разумѣнію, должна была заключиться въ тѣсныя границы опредѣленно поставленнаго вопроса. Наука начинается тѣмъ, что она ясно и опредѣленно поставляетъ главный вопросъ, относящійся къ міру явленій, и съ благоразумнымъ самоограниченіемъ отказывается отъ изслѣдованія рановременныхъ проблемъ. Мы увидимъ, какъ эта первая слабая по-

пытка, прелюдія науки, тотчасъ вызвала несравненно глубочайшее (сравнительно съ прежнимъ) пониманіе вопроса".

Льюисъ, англійскій писатель, жившій 1817 — 1878, въ одномъ изъ своихъ сочиненій (*Lewis*, „Biographical history of philosophy", London 1857) говоритъ: „Его (Θалеса) огромная дѣятельность въ политическихъ дѣлахъ отрицается позднѣйшими писателями, какъ несогласная съ преданіемъ, подтвержденнымъ Платономъ, что онъ провелъ жизнь въ уединеніи и размышленіи; между тѣмъ съ другой стороны его любовь къ уединенію подверглась сомнѣнію на основаніи его политической дѣятельности. Намъ кажется, что то и другое совершенно совмѣстно. Размышленіе не дѣлаетъ непремѣнно человѣка неспособнымъ къ дѣятельности; ни дѣятельная жизнь не поглощаетъ всего его времени, не оставляя ему ничего для размышленія. Человѣкъ мудрый укрѣпляется посредствомъ размышленія, прежде нежели начнетъ дѣйствовать, и дѣйствуетъ, чтобы повѣрить справедливость своихъ мнѣній".

Но если смотрѣть на эти результаты Θалесова философскаго ученія съ точки зрѣнія теологической и положительной, то его ученіе представляется весьма незначительнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, разсматривая его съ *теологической* точки зрѣнія, мы не видимъ, чтобы Θалесъ выразилъ что-либо новое, сказавъ, что весь міръ полонъ божествъ, какъ живыхъ существъ; вѣдь такъ говорили и греческіе теологи-поэты, и такъ же вообще вѣрилъ весь греческій народъ. Съ *положительной* точки зрѣнія мы видимъ, что всѣ встрѣчающіеся въ его ученіи положительные факты и мысли, добытые имъ посредствомъ наблюденія, или невѣрны, или, по крайней мѣрѣ, неточны, какъ и заключенія, выведенныя имъ изъ своихъ наблюденій; словомъ, невѣрна его индукція, а дедукція его основана на индукціи.

Но, разсматривая Θалесово ученіе съ *метафизической* точки зрѣнія, нельзя не признать весьма важнаго значенія этой первой попытки философствованія. Мысль возвести безчисленное разнообразіе, множество единичныхъ вещей и явленій природы къ одному верховному принципу, къ единому абсолютно-сущему, пребывающему, объединить всѣ факты, явленія въ природѣ, или, наоборотъ, вывести всѣ единичные факты и

явленія въ природѣ изъ одного абсолютнаго принципа, усматриваемаго умомъ, мышленіемъ—эта мысль свидѣтельствуетъ о такой философской смѣлости Θалеса, которая показываетъ, что съ Θалесова философствованія началась новая эра для человѣческаго ума, для науки, для философіи вообще.

Далѣе, та мысль (служившая для Θалеса точкою отправленія), что должно искать абсолютную истину, и что ее должно искать именно въ единомъ, а не во множественномъ, можетъ называться великимъ открытіемъ Θалеса съ точки зрѣнія метафизики, ищущей именно *единаго* верховнаго принципа, и потому по существу своему монистической, хотя на самомъ дѣлѣ она нерѣдко оказывается по повѣркѣ дуалистической, т.-е. признающею два верховные принципа, а иногда и болѣе двухъ. Непосредственно связанное съ этою мыслью убѣжденіе Θалеса, что одинъ верховный принципъ, какъ одинъ всеобщій законъ, проходитъ—подобно нити въ ткани—черезъ всю совокупность безчисленнаго множества явленій природы, и что это именно и придаетъ самой природѣ ту совершенную простоту, какой именно ищетъ наука, стремящаяся возводить всѣ явленія въ природѣ къ болѣе общимъ и простымъ законамъ — это убѣжденіе Θалеса есть начало новой эры для науки. Въ самомъ дѣлѣ, это начавшееся объединеніе или обобщеніе есть первый шагъ, первая попытка человѣческаго ума придти къ уразумѣнію внѣшней природы въ ея всецѣлости, къ единому цѣлостному міросозерцанію, слѣдовательно къ уразумѣнію и всѣхъ безконечныхъ частностей, единичностей въ мірѣ, къ чему и стремится метафизика.

Какъ такая первая попытка, она—

1) Ставитъ себя въ противоположность съ теологическимъ или миθологическимъ направленіемъ мышленія такъ-называемыхъ греческихъ теологовъ, со всѣмъ ихъ поэтическимъ вымысломъ о мірѣ, породившемъ ихъ космогонію, нераздѣльную съ теогоніею, и вообще греческую теологію или миθологію какъ науку. Я не говорю уже о формѣ, о томъ, что теологи-поэты выражали свое мышленіе въ несоотвѣтствующей ему образной формѣ, — замѣчу только, что греческіе теологи-поэты блуждали, терялись во множествѣ божествъ, которыми они наполняли міръ, какъ разнообразнымъ множественнымъ веществомъ

и вмѣстѣ какъ его разнообразными множественными силами, двигающими міръ извнѣ, устрояющими міръ и правящими міромъ въ силу своего чудеснаго, необъяснимаго могущества, такъ что міръ представлялся имъ безконечно сложнымъ и множественнымъ; между тѣмъ какъ Ѳалесъ, этотъ первый представитель философіи, искалъ, напротивъ, единаго вещества и нераздѣльной также съ нимъ и ему присущей единой силы, какъ первопричины всего разнообразнаго множества единичныхъ вещей и явленій міра; слѣдовательно онъ представлялъ себѣ весь міръ единымъ, совершенно простымъ, какъ едино, просто было самое его первовещество. Правда, у всѣхъ греческихъ теологовъ-поэтовъ Зевсъ былъ также какъ бы единымъ верховнымъ божествомъ; но это только такъ кажется, ибо у чистыхъ теологовъ это божество является не первымъ принципомъ, а уже послѣ цѣлаго ряда другихъ принциповъ; у смѣшанныхъ же теологовъ Зевсъ хотя и является первымъ принципомъ, но не единымъ, а рядомъ съ другими принципами. Наконецъ и у тѣхъ, и у другихъ Зевсъ является принципомъ, подлежащимъ еще дальнѣйшему развитію и измѣненію, а не неизмѣнною самой въ себѣ субстанціей. Притомъ ни у тѣхъ, ни у другихъ теологовъ-поэтовъ Зевсъ не есть единый правитель міра; онъ раздѣляетъ свое правленіе съ другими, независимо отъ него дѣйствующими, самостоятельными, какъ и онъ, и слѣдовательно тоже верховными принципами, не говоря уже о томъ, что надъ самимъ Зевсомъ, какъ и надъ богами и людьми, царитъ невѣдомая судьба, отъ которой всѣ они зависятъ, и которая поэтому есть еще какой-то таинственный, непостижимый высшій принципъ.

2) Ѳалесова философія ставитъ себя въ противоположность и съ показаніями внѣшнихъ чувствъ. Что умъ человѣческій долженъ отвергнуть какъ не абсолютно-сущее множественныя разнообразныя опредѣленныя формы чувственнаго бытія, и что онъ долженъ стремиться къ возведенію всѣхъ этихъ формъ къ абсолютному веществу, къ одному первосущему, первобытному элементу, въ этомъ Ѳалесовомъ способѣ открытія истины метафизики видятъ истинно научную методу, ибо это показываетъ, что умъ человѣческій въ своемъ независимомъ отъ внѣшнихъ чувствъ исканіи абсолютно-сущаго началъ съ Ѳалеса эманци-

пироваться отъ того преобладанія, какое до сихъ поръ имѣли на него внѣшнія чувства, опредѣляя и обусловливая сужденія и заключенія ума. Это показываетъ, что внѣшнія чувства начали терять свой чрезмѣрный авторитетъ надъ людьми мыслящими, переставали быть мѣрилами, критеріями, судьями истины, и что, напротивъ, начинало проявляться стремленіе, тенденція аппелировать—при рѣшеніи философскихъ вопросовъ—къ другому суду, признать единственнымъ мѣриломъ, критеріемъ абсолютной истины не чувства, а именно умъ, мышленіе; это наконецъ показываетъ, что начали искать истины *абсолютной*, а не относительной, абсолютно, а не относительно-сущаго, именно того, чего ищетъ метафизика. Наконецъ—

3) Еще одну важную черту Өалесовой философіи находятъ метафизики въ томъ, что въ ней впервые признано мышленіе, какъ мышленіе необходимое. Конечно, нѣтъ никакой необходимости для нашего мышленія признать, что именно вода, какъ думалъ Өалесъ, есть единый всеобщій принципъ во всѣхъ вещахъ; но есть необходимость для мышленія нашего ума признать, что долженъ быть *какой-то* единый всеобщій принципъ, сущность во всѣхъ вещахъ.

Что касается того,—какой же именно этотъ единый всеобщій принципъ?—это совсѣмъ другой вопросъ; его старалась рѣшить вся метафизика, рѣшала различно и, какъ извѣстно, *до сихъ поръ* не рѣшила. Здѣсь главное то̀, что всѣ метафизики, несмотря на ихъ различіе, принимаютъ, какъ необходимое предположеніе ума, мышленія, какъ абсолютную истину, что есть абсолютно-сущее, верховный всеобщій принципъ, начало и зачало, сущность, субстанція, первооснова или первопричина всего существующаго, или есть нѣчто *единое* пребывающее во всемъ разнообразномъ множественномъ, во всѣхъ единичныхъ вещахъ или существахъ и явленіяхъ, и во всей ихъ совокупности, т.-е. во всемъ мірѣ. Этого-то единаго и искалъ Өалесъ.

Таковы заслуги Өалеса преимущественно для метафизики, которая и является преобладающею въ его ученіи. Но при всей важности ученія Өалеса, какъ перваго, если не по времени, то по духу, греческаго философа, философія не могла остановиться на этомъ ученіи. Разсматривая его съ положи-

тельной стороны, мы ясно видимъ теперь, что нѣтъ никакого положительнаго основанія, разумной причины, нѣтъ необходимости для мышленія, для ума признавать воду сущностью всѣхъ вещей въ смыслѣ стихіи, элемента, т.-е. въ смыслѣ матеріальной первобытной составной части всѣхъ матеріальныхъ, физическихъ тѣлъ, или субстанціи, содержащейся во всѣхъ тѣлахъ: это не можетъ быть доказано положительно, эмпирически. Нѣтъ также необходимости для мышленія принимать, что всѣ физическія тѣла произошли именно черезъ сгущеніе и разрѣженіе воды: это противорѣчитъ положительнымъ фактамъ.

Наконецъ у Ѳалеса не находимъ мы никакого объясненія той дѣятельности, той жизни, силы, которая присуща его стихіи, водѣ, т.-е. почему именно вода движется, измѣняется, принимаетъ множество разнообразныхъ опредѣленныхъ формъ, которыя и суть единичныя вещи? Сгущеніемъ и разрѣженіемъ воды вовсе не рѣшается вопросъ: почему же вода не остается просто водою, а принимаетъ разнообразнѣйшія формы, и почему эти формы образуются именно посредствомъ такого процесса сгущенія и разрѣженія, а не другого какого-либо процесса? Но, не говоря уже о положительной, фактической сторонѣ Ѳалесова ученія, противъ него невольно представляются со стороны самой метафизики два главныя возраженія, показывающія неудовлетворительность Ѳалесова философствованія, даже какъ философствованія метафизическаго.

а) Въ какой бы формѣ мы ни представляли себѣ воду, мы все же не можемъ мыслить о ней въ своемъ умѣ иначе, какъ тоже въ какой-нибудь опредѣленной формѣ собственно только чувственнаго представленія ума, мысли. Будь Ѳалесова вода и самою тончайшею жидкостью или влагою вообще, все-таки она есть нѣчто чувственное, матеріальное, а слѣдовательно и происшедшій изъ воды міръ есть также міръ чувственный или матеріальный, все-таки есть phaenomenon, міръ явленій.

б) Если такимъ образомъ у Ѳалеса оказывается собственно, что весь міръ есть міръ чувственный, матеріальный, есть міръ явленій, воспринимаемыхъ внѣшними чувствами, то съ метафизической точки зрѣнія онъ не можетъ быть истинно сущимъ міромъ, какъ и вода, его сущность, не можетъ быть истинно

сущимъ; а слѣдовательно не можетъ быть абсолютною истиною для всякаго ума и то̀, что вода есть субстанція всего, что все въ мірѣ явленій есть не что иное, какъ видоизмѣненная вода. Съ метафизической точки зрѣнія, чувственная истина можетъ быть развѣ только относительною истиною, будучи зависима отъ внѣшнихъ чувствъ, отъ физическаго организма, различнаго въ разныхъ разумныхъ существахъ; только умозрительная истина есть истина абсолютная, ибо она есть всеобщая для всякаго ума, для всякаго мышленія, для всякаго разумнаго существа, въ какой бы жизненный организмъ ни было облечено это разумное существо.

в) Если же Ѳалесовъ верховный принципъ не есть абсолютная истина, а только относительная, то и предметъ этой истины не есть абсолютно, безусловно-сущее; слѣдовательно Ѳалесова вода есть только условно-сущее, т.-е. есть одна изъ разнообразнаго множества единичныхъ чувственныхъ вещей, имѣющихъ опредѣленную форму; есть нѣчто матеріальное въ опредѣленной формѣ.

Итакъ Ѳалесова вода не можетъ быть субстанціею всѣхъ вещей, абсолютно-сущимъ, верховнымъ принципомъ всего, а его философское ученіе не можетъ быть абсолютною истиною.

Въ этой неудовлетворительности Ѳалесова философскаго ученія лежала внутренняя причина или логическая необходимость дальнѣйшаго развитія философіи. Дабы можно было ей пойти далѣе, сдѣлать шагъ впередъ, необходимо было прежде всего явиться такому философскому ученію, которое предупредило бы тѣ выше мною обозначенныя возраженія, какія могли быть сдѣланы Ѳалесову ученію съ точки зрѣнія даже самой метафизики. Вотъ предупредить эти возраженія и старался другой іонійскій гилозоистическій натурфилософъ Анаксимандръ. Такъ историко-генетически мы переходимъ отъ Ѳалеса къ Анаксимандру.

---

2. Анаксимандръ.

Анаксимандръ былъ родомъ изъ Милета, какъ и Θалесъ, и жилъ отъ 611 до 545 года до Р. Х. Его называютъ: Секстъ Эмпирикъ и Оригенъ Θалесовымъ слушателемъ; Симплицій — въ одномъ мѣстѣ преемникомъ Θалеса, а въ другомъ—его товарищемъ; Страбонъ — его другомъ и землякомъ; Евсевій и Цицеронъ—только его товарищемъ.

Діогенъ Лаэрцій (Diogenes Laertius, родомъ изъ города Лаэрты въ Киликіи, жившій въ первой половинѣ III-го вѣка по Р. Х.) въ своемъ сочиненіи „О жизни, ученіи и изреченіяхъ философовъ“ сообщаетъ: „онъ (аѳинянинъ Аполлодоръ) говоритъ въ своей хроникѣ, что ему (Анаксимандру) во второмъ году 58-ой олимпіады (т.-е., въ 547 г. до Р. Х.) было 64 года, что онъ вскорѣ послѣ этого умеръ, и что онъ былъ знаменитъ въ особенности во время салійскаго тирана Поликрата“.

Брандисъ допускаетъ, что это указаніе могло быть основано на фактахъ. Если такъ, то Анаксимандръ родился въ 611 г., былъ моложе Θалеса 28-ю или 30-ю годами и вообще по времени занимаетъ второе мѣсто между іонійцами-гилозоистами.

Объ Анаксимандрѣ повѣствуется между прочимъ, что онъ первый изъ натурфилософовъ - гилозоистовъ изложилъ свои мысли письменно прозою, ибо Θалесъ не оставилъ по себѣ никакого сочиненія. Это извѣстіе объ Анаксимандрѣ замѣчательно тѣмъ, что отъ Анаксимандровой философіи мы вправѣ ожидать уже болѣе научной систематической разработки, нежели отъ ученія Θалесова. Но сочиненіе Анаксимандра не сохранилось, и все, что̀ только можетъ свидѣтельствовать теперь о бо̀льшей научной систематичности его ученія, это другое извѣстіе о немъ же, до насъ дошедшее, что онъ первый употребилъ слово *принципъ*, *начало* (ἀρχή) для обозначенія абсолютно-сущаго, субстанціи, именно то слово, которое затѣмъ употребляли уже какъ научный терминъ и греческіе философы, и философы-метафизики нашихъ временъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ этомъ философскомъ терминѣ, впервые употребленномъ Анаксимандромъ, ясно выражено, чего именно ищетъ вся

метафизика, и слѣдовательно ясно опредѣлены ея цѣль, задача или предметъ, а черезъ это и создана впервые философія какъ наука самостоятельная, отличная отъ другихъ наукъ.

Принципомъ, началомъ всего Анаксимандръ призналъ не что-либо матеріально-опредѣленное, какъ Ѳалесова вода, а напротивъ неопредѣленное (το'ἄπειρον); неопредѣленное: 1) по своимъ качествамъ, т.-е. это не вода, не воздухъ и вообще никакая опредѣленная стихія; 2) по занимаемому имъ пространству, т.-е. безпредѣльное, безконечное, и 3) по времени своего существованія, т.-е. вѣчное.

Такъ какъ неопредѣленное есть у Анаксимандра верховный принципъ всего, есть начало всего, то Анаксимандръ выразился о своемъ неопредѣленномъ, что оно божественно, безсмертно и невредимо. Это есть образное выраженіе слѣдующихъ мыслей: 1) неопредѣленное *божественно*, т.-е. имѣетъ всѣ свойства, какія приписывались греческими теологами-поэтами божествамъ, и въ особенности *безначаліе*, т.-е., будучи само безначально, оно какъ принципъ всему даетъ начало, или, не будучи само ничѣмъ обусловлено какъ своею причиною, оно какъ первопричина обусловливаетъ все во всѣхъ отношеніяхъ; 2) оно *безсмертно*, т.-е. не преходяще, и, будучи непреходящимъ, оно какъ принципъ даетъ начало всему преходящему; и 3) оно *невредимо*, т.-е. неизмѣнчиво; но, будучи само по себѣ неизмѣнчивымъ, само оно способно видоизмѣняться, т.-е. принимать всякую опредѣленную форму, или, не будучи само никакою опредѣленною вещью, оно можетъ стать всякою опредѣленною вещью.

Такъ какъ Анаксимандръ называетъ свой принципъ, неопредѣленное, божественнымъ, то можетъ быть это Анаксимандрово неопредѣленное есть не что иное, какъ философское выраженіе въ формѣ мыслей или научное выраженіе для представленныхъ теологами-поэтами въ образной формѣ миѳическихъ божествъ, именно Хаоса и Хѳона. Въ самомъ дѣлѣ Анаксимандръ представлялъ себѣ свое *неопредѣленное* какъ τὸ μίγμα — безобразную, безформенную смѣсь всѣхъ стихій, слѣдовательно почти то же, что теологи называли Хаосомъ или Хѳономъ: по крайней мѣрѣ къ этимъ божествамъ теологовъ-поэтовъ всего ближе подходитъ Анаксимандровъ верховный принципъ, какъ Ѳалесовъ

верховный принципъ всего ближе подходитъ къ божествамъ теологовъ-поэтовъ—Океану и Θетидѣ, такъ что, можетъ быть, традиція, религіозный авторитетъ повліяли и на Анаксимандра, какъ и на Θалеса (теологизмъ Анаксимандра).

Но во всякомъ случаѣ Анаксимандровъ верховный принципъ имѣетъ то преимущество передъ Θалесовымъ, что Θалесова вода никакъ не можетъ назваться верховнымъ принципомъ, потому что его вода, какъ вода, есть уже нѣчто опредѣленное, слѣдовательно она есть начало, обусловливаемое чѣмъ-либо другимъ, слѣдовательно не верховное начало, не первоначало; а Анаксимандровъ верховный принципъ есть ничѣмъ неопредѣленное, необусловленное. Въ самомъ дѣлѣ, если мы попытаемся метафизически объяснить происхожденіе всего, т.-е. всего разнообразнаго множества единичныхъ, чувственныхъ, матеріальныхъ вещей и явленій принципомъ матеріальнымъ, то мы не можемъ признать за начало всего что̀-либо опредѣленное, а должны признать таковымъ вовсе неопредѣленное, не имѣющее само въ себѣ рѣшительно никакой формы, никакого качества, т.-е. неопредѣленную матерію вообще; ибо положимъ, что мы приняли бы за принципъ нѣчто опредѣленное по формѣ, по качеству, то нашъ принципъ непремѣнно былъ бы какою либо опредѣленною, единичною, матеріальною вещью. Тогда намъ представился бы вопросъ: откуда же произошло это опредѣленное, или какое его начало? Мы отвѣтили бы: его начало есть такое-то опредѣленное. Тогда опять представился бы намъ тотъ же вопросъ, и представлялся бы постоянно, пока мы не приняли бы за принципъ неопредѣленное, т.-е. неопредѣленную матерію или матерію безъ качества вообще, или что̀ потомъ философы называли πρώτη'ὑλή, materia prima, какъ первовещество во всѣхъ вещахъ, и что̀ алхимики называли также философскимъ камнемъ, приписывая ему жизненныя силы.

Возьмемъ, напримѣръ, дерево, изъ котораго дѣлаются разныя издѣлія. Дерево существуетъ въ разнообразныхъ формахъ, какъ столъ, стулъ и проч.; слѣдовательно столъ, стулъ, и проч. есть опредѣленная форма дерева. Но и само дерево есть также нѣчто опредѣленное; слѣдовательно спрашивается далѣе: дерево есть опредѣленная форма чего? какой его принципъ?

За принципъ его мы можемъ принять или что-либо опредѣленное, или же неопредѣленное. Если мы примемъ за принципъ дерева что-либо опредѣленное, напримѣръ сѣмя, то мы опять должны спросить: какой же принципъ сѣмени? Принимая за этотъ принципъ опять что-либо опредѣленное, напримѣръ воду, воздухъ, землю, мы опять должны спросить: а какой ихъ принципъ? Наконецъ, должны же мы придти къ неопредѣленной матеріи, какъ первоначалу, что и есть Анаксимандровъ верховный принципъ, его ἄπειρον, т.-е. матерія, неопредѣленная ничѣмъ и никакъ, такъ что Анаксимандръ отправляется первый отъ положенія, отъ котораго отправлялись потомъ всѣ матеріалисты: все существующее есть только матерія, вещество. До этого принципа Анаксимандръ дошелъ мышленіемъ, основываясь на подобныхъ научныхъ доказательствахъ, а не только на традиціи (это—позитивизмъ Анаксимандра).

Другое преимущество Анаксимандрова метафизическаго философствованія передъ Ѳалесовымъ состоитъ въ томъ, что у него перваго мы находимъ зародышъ различія между матеріею и формою, того различія, которое впослѣдствіи было развито различными философскими школами. Анаксимандровъ верховный принципъ τὸ ἄπειρον, это—матерія, которая можетъ принять и принимаетъ всякія формы, но которая сама по себѣ не имѣетъ никакой формы; слѣдовательно, у Анаксимандра матерія и форма различены, отдѣлены. Впослѣдствіи это различіе между матеріею и формою было внесено и въ логику; оно явилось тамъ какъ различіе между родомъ (genus) и видовою разностью предмета (differentia specifica), именно — матерія обратилась здѣсь въ родъ, а форма — въ послѣднюю видовую разность, такъ что, напримѣръ, издѣліе изъ дерева или деревянная мебель есть родъ для стола, а опредѣленное издѣліе съ ножками, съ доскою и проч. есть послѣдняя видовая разность, т.-е. столъ есть одна изъ формъ, которую приняло дерево, какъ матерія. На этомъ основаніи признано было въ логикѣ, что всякая вещь опредѣляется именно ея родомъ какъ матеріею и ея видовою разностью какъ формою.

Но спрашивается: какъ же изъ Анаксимандрова верхов-

наго принципа, изъ неопредѣленной матеріи могли произойти всѣ единичныя матеріальныя вещи, какъ ея опредѣленныя формы, какъ видовыя разности рода?

Хотя Анаксимандръ весьма неясно и неудовлетворительно объяснилъ процессъ этого происхожденія, однакоже несомнѣнно то̀, что онъ, допуская возможность такого происхожденія, признавалъ, конечно, въ самомъ своемъ верховномъ принципѣ нѣкую внутреннюю жизнь или присущую неопредѣленной матеріи, съ нею нераздѣльную силу, способную двигать, измѣнять неопредѣленную матерію, вслѣдствіе чего эта послѣдняя принимаетъ различныя формы или выдѣляетъ изъ себя какъ изъ единаго всеобщаго рода видовыя разности; эта механическая сила разлагаетъ неопредѣленную матеріальную смѣсь, хаосъ элементовъ на элементы, отдѣльныя стихіи, изъ которыхъ потомъ произошли всѣ единичныя вещи въ мірѣ, весь міръ.

Слѣдовательно, хотя Анаксимандрова неопредѣленная матерія и есть первобытная *смѣсь*, но отъ Хаоса и Хѳона она отличается тѣмъ, что эти миѳическія начала представляли собою мертвое, неподвижное состояніе матеріи, нуждающейся во внѣшней силѣ, въ дѣятельности боговъ, чтобы могъ произойти міръ. Притомъ Анаксимандрова *неопредѣленная* матерія не есть нѣчто непосредственно чувственное, прямо воспринимаемое внѣшними чувствами, ибо неимѣющая никакой формы матерія не можетъ быть воспринимаема нашими внѣшними чувствами, а есть нѣчто умозрительное, постигаемое, усматриваемое только умомъ, мышленіемъ, слѣдовательно—метафизическое. Поэтому Анаксимандръ, какъ и Ѳалесъ, есть: 1) философъ-метафизикъ и 2) натурфилософъ - матеріалистъ, именно гилозоистъ.

Относительно Анаксимандрова философскаго ученія мнѣ осталось сказать только о томъ, какъ онъ разрѣшаетъ слѣдующіе два вопроса, представляющіеся при изложеніи его теоріи:

1. Какъ онъ представлялъ себѣ самый процессъ происхожденія опредѣленныхъ единичныхъ вещей непосредственно изъ элементовъ, выдѣлившихся изъ его неопредѣленной матеріи, или изъ ихъ первобытной смѣси? Объ этомъ можемъ мы только сказать, что Анаксимандръ принималъ какое-то сродство между

одними элементами, вслѣдствіе котораго они соединялись между собою, или же какую-то непріязнь, противоположность между другими элементами, вслѣдствіе которой они отдѣлялись одинъ отъ другого; путемъ этого-то соединенія и отдѣленія элементовъ и произошли всѣ единичныя вещи. Въ этомъ сродствѣ или противоположности элементовъ между собою вовсе не слѣдуетъ, впрочемъ, видѣть нынѣ признаваемаго наукою такъ-называемаго химическаго сродства между элементами или простыми тѣлами; наука признала химическое сродство, основываясь на наблюденіяхъ и опытахъ, вообще на индукціи, и опредѣлила его съ ясностью и точностью, между тѣмъ какъ сродство и противоположность между элементами, о которыхъ говорилъ Анаксимандръ, суть какія-то неясныя и вовсе неопредѣленныя апріорныя, метафизическія представленія, вовсе не основанныя на наблюденіяхъ и опытахъ.

2. Спрашивается: почему же неопредѣленная матерія, эта первобытная хаотическая смѣсь элементовъ, не осталась навсегда смѣсью? Потому что въ этой смѣси сами элементы были живыми элементами, т.-е. имъ была присуща жизнь, сила движенія, которая, такъ сказать, пересилила силу внутреннюю, инерцію смѣси, и подвинула элементы выдѣлиться изъ нея; но при этомъ элементы выдѣляются изъ смѣси именно такими же, какими они были въ ней, т.-е. не измѣняясь. Золото—говоритъ Анаксимандръ—выдѣлилось какъ золото, земля какъ земля, и т. д. Только уже вслѣдствіе соединенія и отдѣленія элементовъ образовались изъ нихъ опредѣленныя единичныя вещи. Слѣдовательно Анаксимандръ представлялъ себѣ міръ вещей не какъ слѣдствіе видоизмѣненія неопредѣленной матеріи съ заключающимися въ ея смѣси элементами; міръ не есть видоизмѣненіе абсолютно-сущаго,—какъ у Ѳалеса вода видоизмѣнилась во всѣ единичныя вещи,—а есть только аггрегатъ, совокупленіе неизмѣнившихся элементовъ, выдѣлившихся изъ первобытной смѣси, изъ неопредѣленной матеріи.

По Штрюмпелю (*Strümpell*, „Die Geschichte der Philosophie der Griechen", Leipzig, 1854—1861), Анаксимандровъ принципъ есть *чистое вещество*, т.-е. самая матерія въ ея всеобщности и единствѣ, изъ которой, вслѣдствіе обнаруженія противоположностей, возникло все особенное и единое. Оно

называется 'ἄπειρον, безпредѣльнымъ, безконечнымъ. Въ этомъ выраженіи заключаются два понятія: понятіе о его безконечномъ протяженіи и понятіе о его качественной абсолютной неопредѣленности.

По отношенію къ этому принципу существуютъ два различныя мнѣнія: одни—Брандисъ и бо̀льшая часть новѣйшихъ историковъ философіи—полагаютъ именно, что принципъ Анаксимандра есть простое качественно-неопредѣленное первовещество; а другіе—Риттеръ, Ибервегъ (*Ritter*, „Geschichte der alten Philosophie". 4 B-de, Hamburg 1830—1850; *Ueberweg*, „Grundriss der Geschichte der Philosophie. Das Alterthum". Berlin, 1865)—что оно есть смѣсь всѣхъ качественно-опредѣленныхъ элементарныхъ веществъ, а изъ этой смѣси механически выдѣлились отдѣльные предметы.

Брандисъ говоритъ: „Анаксимандръ въ философіи далеко возвысился надъ своимъ предшественникомъ (Θалесомъ) относительно пониманія первобытнаго существа, которое онъ первый назвалъ принципомъ ('αρχή). Онъ понялъ его съ бо̀льшею опредѣленностью въ двоякомъ отношеніи: съ одной стороны, поскольку онъ выразумѣлъ, что оно должно быть абсолютно первымъ, не нуждающимся ни въ какомъ предположеніи, ибо къ нему, безъ сомнѣнія, слѣдуетъ отнести то, что̀ Аристотель говоритъ о безпредѣльномъ какъ принципѣ вообще, а съ другой стороны—поскольку онъ исключилъ изъ него всякую опредѣленность вещества. Такимъ развитіемъ понятія (о первобытномъ существѣ) онъ приведенъ былъ къ тому, что вмѣсто болѣе общихъ (неопредѣленныхъ) обозначеній его, которыя, впрочемъ, и у него еще встрѣчались, поставилъ онъ выраженіе „принципъ" или „начало", что̀ въ этомъ смыслѣ Симплицій не разъ приписываетъ Анаксимандру".

„Развивая далѣе понятіе первобытнаго существа (продолжаетъ Брандисъ), онъ обозначалъ его какъ никогда нестарѣющееся, непреходящее, безсмертное, безконечное, всеобъемлющее и всѣмъ правящее, которое, лежа въ основаніи всякой опредѣленности конечнаго и измѣняемаго, должно быть само понимаемо какъ безконечное и ничѣмъ неопредѣляемое".

Брандисъ поясняетъ эту мысль такъ:

„Что̀ же такое понималъ онъ подъ безконечнымъ, непре-

ходящимъ, безсмертнымъ и нестарѣющимся? Прежде всего, безъ сомнѣнія, неограниченную въ пространствѣ и времени, неистощаемую массу первовещества (неистощаемость вещества приводитъ Аристотель, какъ одно изъ основаній понятія о безконечности); то̀, что̀ вмѣстѣ съ ограниченіемъ исключаетъ и условность и не полагаетъ предѣла разнообразію, изъ него развивающемуся, т.-е. безконечное и ничѣмъ неопредѣляемое (ʼαόριστον), ибо иначе оно предполагало бы что-либо прежде себя существующее, т.-е. лежащее въ основаніи всякой опредѣленности вещества".

„Возвысивши такимъ образомъ свое первобытное существо надъ всякимъ существомъ, Анаксимандръ принялъ, что всеобъемлющее есть вмѣстѣ и всѣмъ правящее, т.-е. онъ перешелъ отъ понятія о первоначальномъ веществѣ къ понятію о первоначальной силѣ и смотрѣлъ на бытіе безконечнаго первоначальнаго существа какъ на состояніе совершенства, а на все конечное—какъ на нѣкоторую помѣху или помутнѣніе этого состоянія; это конечное, не имѣя права быть само по себѣ, какъ на то имѣетъ право безконечное, нѣкоторымъ образомъ расплачивается за свое существованіе измѣненіемъ во времени, которому (измѣненію) оно подчинено". Такъ толкуетъ Брандисъ сохранившіяся до насъ у Симплиція (неоплатоника, комментатора Аристотеля, жившаго въ VI-мъ вѣкѣ по Р. Хр.) слѣдующія подлинныя слова Анаксимандра: „таковъ порядокъ вещей, что все должно расплатиться и искупить вину свою; за то, что̀ получило начало, родилось, оно должно получить и конецъ, умереть; слѣдовательно все, получивъ начало изъ безпредѣльнаго вещества, находитъ въ немъ и конецъ свой".

„Возвысившись такимъ образомъ надъ понятіемъ о качественно-опредѣленномъ и количественно-ограниченномъ первобытномъ веществѣ (продолжаетъ Брандисъ), Анаксимандръ не могъ выводить конечныхъ вещей изъ безконечной первоосновы посредствомъ разрѣженія и сгущенія. Напротивъ, онъ предположилъ процессъ выдѣленія первоначальныхъ противоположностей, какъ-то: холоднаго и теплаго, сухого и влажнаго; обусловилъ его вѣчнымъ движеніемъ и, по закону притяженія, заставилъ конечное рождаться сперва на среднихъ ступеняхъ огня и воздуха, а потомъ въ единичныхъ вещахъ и суще-

ствахъ. Такимъ образомъ, его первобытное существо не слѣдуетъ считать ни за совокупность всѣхъ единичныхъ вещей или ихъ составныхъ частей, ни за нѣчто среднее между воздухомъ и водою, или между воздухомъ и огнемъ". Эту мысль свою Брандисъ поясняетъ такъ:

„Приложеніе вывода (происхожденія) посредствомъ сгущенія и разрѣженія можетъ имѣть мѣсто только при качественной опредѣленности первовещества. По устраненіи этой опредѣленности и по замѣненіи ея безконечною первоосновою, которая есть вмѣстѣ и сила дѣятельная, или — вѣчнымъ движеніемъ, какъ нераздѣльнымъ съ нею (съ первоосновою) качествомъ, близка была мысль представить себѣ первою ступенью въ процессѣ становленія выдѣленіе противоположно опредѣленныхъ самыхъ всеобщихъ качествъ: они казались болѣе близкими ничѣмъ неопредѣленной первооснов̀ѣ вещей, нежели конкретныя (единичныя) вещества и существа, а ихъ выдѣленіе изъ первосилы движенія, приписанной первооснов̀ѣ, понятнѣе".

„Такъ излагаетъ Анаксимандрово ученіе Аристотель, и его изложеніе дополняется Симплиціемъ, а также другими".

„Что не однѣ только вышеприведенныя противоположности употреблялъ Анаксимандръ для вывода конечнаго, это прямо замѣчаетъ Симплицій. Но какъ образовались въ элементарныхъ массахъ единичныя вещи, существа — объ этомъ мы имѣемъ только весьма недостаточныя извѣстія. Такъ, Симплицій, по Ѳеофрасту, разсказываетъ, что при выдѣленіи изъ безконечнаго сродное притягивается, а Плутархъ замѣчаетъ только, что въ настоящемъ міробразованіи воздухъ и огонь развились первые".

„Именно потому, что Анаксимандръ назвалъ свое первосущество безконечнымъ и ничѣмъ неопредѣляемымъ, одни обвиняли его самого въ неопредѣленности, другіе относили къ нему упоминаемое Аристотелемъ среднее существо между воздухомъ и водой или воздухомъ и огнемъ; наконецъ, третьи думали, что его безконечное есть совокупность всего конечнаго, и что это конечное развивается изъ безконечнаго посредствомъ механическаго выдѣленія. Какъ невѣрно распространенное Александромъ Афродизійскимъ (перипатетикомъ, учившимъ во II-мъ вѣкѣ по Р. Х.) отнесеніе къ Анаксимандру сказаннаго средняго существа и какъ это мнѣніе рѣшительно опровергается

самимъ Аристотелемъ, это вполнѣ доказалъ Шлейермахеръ въ своей статьѣ объ Анаксимандрѣ. Болѣе вѣрнымъ кажется послѣднее мнѣніе (что Анаксимандрово первосущество есть совокупность всего конечнаго)".

Далѣе Брандисъ продолжаетъ: „субстратомъ становленія Анаксимандръ, вѣроятно, признавалъ первоначальную жидкость: изъ первоначальныхъ противоположностей, т.-е. непосредственно изъ воздуха и огня, онъ развивалъ эту жидкость, текучее, что видно изъ того, что онъ смотрѣлъ на море, какъ на остатокъ первоначальнаго ожидкотворенія, между тѣмъ какъ бо̀льшую часть жидкости высушилъ огонь. Согласно своему предположенію, что возникновеніе и прехожденіе постоянно смѣняются, онъ признавалъ, вѣроятно, періодически смѣняющееся преобладаніе то процесса рожденія, то процесса разрушенія, ибо онъ утверждалъ, что „все отъ вѣчности круговращается". Далѣе у него міробразованіе происходитъ изъ образованія земли, хотя, вѣроятно, онъ говорилъ не только о безконечномъ числѣ міровъ или міровыхъ тѣлъ, но и о безконечности дѣйствительно существующаго міра. Въ дальнѣйшихъ его космогоническихъ положеніяхъ опять ясно выступаетъ приписываемая имъ противоположность дѣятельности: міробразованіе совершается путемъ выдѣленія изъ безконечнаго сѣмени холода и тепла. Изъ сѣмени тепла развивается сфера, кругъ пламени вокругъ земли и воздуха, окружающаго землю, какъ кора окружаетъ дерево, такъ что и воздухъ, которымъ онъ потомъ часто пользуется для объясненія разныхъ частностей, образуется у него также во время первоначальнаго процесса противоположностей, изъ чего и слѣдуетъ, что у него огонь и воздухъ выдѣлились до міробразованія, вѣроятно, непосредственно изъ противоположности холода и тепла. Затѣмъ сфера пламени раздѣляется на круги, изъ которыхъ образовались солнце, луна и звѣзды, состоящія изъ огня и воздуха (огонь ихъ поддерживается испареніями изъ земли, между тѣмъ какъ отъ солнечной теплоты первоначальная жидкость мало-по-малу испарилась и черезъ то образовалось земное тѣло); а такъ какъ эти міровыя тѣла произошли изъ безконечнаго, то и сами они безконечны; поэтому Анаксимандръ называлъ эти міровыя тѣла богами или божественными; это онъ дѣлаетъ, приноравливаясь къ полите-

истической народной вѣрѣ; но эти міровыя или—какъ онъ выражается—эти божественныя небеса онъ отличаетъ отъ первоосновного божества, отъ своей единой божественной первоосновы тѣмъ, что они возникли въ долгіе промежутки времени и исчезнутъ, а, напротивъ, это божество вѣчно и само по себѣ неизмѣняемо".

Сенека замѣчаетъ, что Анаксимандръ объясняетъ явленія большею частью воздухомъ; это могло привести потомъ Анаксимена къ принятію воздуха за исключительную причину *всѣхъ* явленій. А потому весьма возможно, что Анаксимандръ, какъ и Анаксименъ, признавалъ сущность души воздухообразною.

Какъ мнѣнія Анаксимандра о мірообразованіи и постепенно совершившемся образованіи земли основываются на его ученіи о первоначальной противоположности и о живительной силѣ тепла, такъ на этомъ же ученіи основываются его гипотезы о постепенномъ прогрессивномъ образованіи органическихъ существъ, которыя у него развиваются изъ влажности, изъ первобытной жидкости, посредствомъ все болѣе и болѣе усиливающагося преобладанія тепла. По его мнѣнію, земля развилась, подъ усиливающимся вліяніемъ солнечной теплоты, изъ первоначальной влажности. Оплодотворившись, земля родила живыя существа; они выросли изъ водяныхъ пузырей и были сначала одѣты корою съ колючками; когда кора эта лопалась, то мало-по-малу они стали развиваться на сушѣ къ болѣе долгой жизни; такое существо могло содержать въ себѣ конечное только въ возможности или по подобію сѣмени. Точно также и человѣкъ былъ сперва водный житель, а потомъ долженъ былъ мало-по-малу на сушѣ развиться изъ рыбообразнаго существа въ настоящее человѣческое, и такъ какъ человѣкъ при своемъ рожденіи есть самое безпомощное существо изъ всѣхъ живыхъ существъ, то онъ требовалъ для своего развитія долгаго ухода.

Вотъ каково философское ученіе Анаксимандра.

Разсматриваемое съ положительной стороны, оно несостоятельно, а разсматриваемое съ метафизической стороны — оно неудовлетворительно. Съ *положительной* стороны оно несостоятельно, потому что вся фактическая часть въ немъ ясно

не имѣетъ въ себѣ ничего положительнаго; такое первоначальное смѣшеніе въ матеріальной массѣ элементовъ, за которымъ слѣдуетъ выдѣленіе, процессъ самаго ихъ выдѣленія вслѣдствіе какого-то сродства и отдѣленія, какъ бы отвращенія, образованіе всѣхъ единичныхъ вещей изъ этихъ выдѣлившихся изъ смѣси элементовъ,—во всемъ этомъ нѣтъ ничего положительнаго, не говоря уже о голословности того главнаго положенія, что все есть не что иное, какъ неопредѣленная сама по себѣ матерія.

Разсматриваемое же съ *метафизической* стороны, философское ученіе Анаксимандра неудовлетворительно. Какъ ни неопредѣлима у Анаксимандра матерія со своими смѣшанными въ ней первобытными же элементами, слѣдовательно какъ ни кажется она поэтому чисто умозрительною, а не чувственною, однакоже метафизическая философія находитъ и въ этомъ верховномъ принципѣ Анаксимандра нѣчто чувственное, а не умозрительное. Въ самомъ дѣлѣ Анаксимандрова неопредѣленная матерія и заключенные въ ней также матеріальные элементы, первовещества, суть только чувственныя представленія того, что̀ находится, какъ матеріальное, во всѣхъ единичныхъ чувственныхъ вещахъ, какъ въ своихъ опредѣленныхъ формахъ. Поэтому метафизическая философія не можетъ быть удовлетворена Анаксимандровымъ философскимъ ученіемъ, какъ не чисто-метафизическимъ. Конечно, говоря вообще, метафизическая философія видитъ въ Анаксимандровомъ ученіи уже прогрессъ сравнительно съ философіею Θалеса, а именно въ томъ, что 1) его верховный принципъ есть болѣе абсолютно-сущее, нежели Θалесовъ принципъ, ибо неопредѣленная матерія вовсе не есть опредѣленная матеріальная вещь; 2) неопредѣленное и элементы остаются вовсе неизмѣнными; 3) у него мы находимъ впервые зародышъ различія между матеріею и формою, между родомъ и видовой разностью и 4) въ особенности въ томъ, что Анаксимандръ первый обозначилъ разницу между тѣмъ, что̀ въ метафизической философіи называется *безконечнымъ* и *конечнымъ*, и тѣмъ, что онъ даже предполагалъ ихъ единство, которое также предполагаютъ и стараются объяснить всѣ философы-метафизики.

Въ самомъ дѣлѣ Анаксимандрово неопредѣленное и есть

тò же, что̀ безпредѣльное, безконечное, а его опредѣленныя единичныя вещи суть тò же, что̀ называется въ противоположность безконечному *конечнымъ*; единство же между ними проявляется у Анаксимандра въ томъ, что его неопредѣленное, безконечное опредѣляетъ само себя, ставитъ себѣ предѣлъ, конецъ, такъ что вслѣдствіе этого изъ опредѣленнаго, безконечнаго происходятъ опредѣленныя, конечныя вещи; слѣдовательно безконечное соединяется съ конечнымъ. Однакоже и здѣсь метафизическая философія находитъ существенный недостатокъ въ Анаксимандровомъ ученіи. Вѣдь Анаксимандровъ верховный принципъ—*неопредѣленное*—выражаетъ собою отрицаніе всякой опредѣленности. Если всѣ опредѣленныя единичныя вещи суть вещи, подлежащія непосредственному воспріятію внѣшнихъ чувствъ, а слѣдовательно—матеріальныя, то слѣдовало бы Анаксимандру признать, что его неопредѣленное, какъ отрицаніе всего опредѣленнаго, есть, напротивъ, нечувственное, нематеріальное. Между тѣмъ Анаксимандрово неопредѣленное есть не что иное, какъ неопредѣленная *матерія*; слѣдовательно оно также матеріально; оно—безформенная матерія, не больше.

Итакъ Анаксимандръ не вывелъ изъ своего верховнаго принципа необходимо вытекающаго изъ него умозаключенія, а именно, что его неопредѣленное есть нѣчто нематеріальное. Отчего же онъ не сдѣлалъ такого близкаго вывода и впалъ въ самопротиворѣчіе? Оттого что этотъ Анаксимандровъ верховный принципъ есть вовсе неопредѣленное, вовсе безформенное, есть какая-то непостижимая умомъ смѣсь всѣхъ элементовъ, есть нѣчто мрачное, какъ ночь, какъ миѳическое божество Никса, въ которой никакой умъ не можетъ ничего видѣть или о чемъ нельзя ни сказать, ни помыслить чего-либо опредѣленнаго; это есть нѣчто недоступное для умозрѣнія и для мышленія, для познанія и для выраженія, есть нѣчто немыслимое и невыразимое, несуществующее для ума, ничто. Поэтому прежде надобно было съ одной стороны опредѣлить верховный принципъ настолько, чтобы онъ могъ быть мыслимъ и выраженъ опредѣленнымъ образомъ, какъ мыслимъ и выраженъ принципъ Ѳалеса, вода; а съ другой стороны надобно было, чтобы верховный принципъ все-таки оставался неопре-

дѣленнымъ настолько, чтобы онъ могъ быть верховнымъ, слѣдовательно — всеобщимъ принципомъ всѣхъ опредѣленныхъ вещей, какъ Анаксимандровъ принципъ, а не какою-либо особенною опредѣленною вещью, какъ Θалесова вода. Словомъ, прежде всего надобно было соединить сущность обоихъ верховныхъ принциповъ и Θалесова—опредѣленнаго, и Анаксимандрова—неопредѣленнаго. Это и старался сдѣлать Анаксименъ въ поставленномъ имъ принципѣ. Итакъ въ самомъ Θалесовомъ и Анаксимандровомъ философскомъ ученіи лежала внутренняя причина, логическая необходимость дальнѣйшаго историко-генетическаго развитія философіи, а именно ближайшаго перехода ея къ философскому ученію Анаксимена.

3. Анаксименъ.

Анаксименъ, жившій около половины VI-го столѣтія до Р. Хр., былъ родомъ изъ Милета, также какъ Θалесъ и Анаксимандръ. Чтобы отличить Анаксимена отъ его соименниковъ, Діогенъ Лаэрцій говоритъ, что онъ былъ сыномъ Эвристрата. Едва ли онъ былъ современникомъ Анаксимандра: вѣроятнѣе, что онъ жилъ нѣсколько позже него; впрочемъ одни изъ позднѣйшихъ писателей называютъ его слушателемъ или ученикомъ Анаксимандра, къ чему другіе прибавляютъ: „Анаксимандръ оставилъ по себѣ, какъ своего ученика и преемника, Анаксимена“; третьи считаютъ его товарищемъ или, по крайней мѣрѣ, знакомымъ Анаксимандра; наконецъ нѣкоторые полагаютъ, что онъ жилъ гораздо позже Анаксимандра, именно былъ слушателемъ элейца Парменида. Аполлодоръ повѣствуетъ, что Анаксименъ родился въ 63-ю олимпіаду (529—525 г.), а умеръ во время взятія города Сардеса, т.-е. въ 56-ую или 58-ую олимпіаду до Р. Х. Брандисъ видитъ въ этомъ Аполлодоровомъ извѣстіи о времени рожденія Анаксимена невѣрность, потому что вышло бы, что Анаксименъ родился спустя 4 или 5 олимпіадъ послѣ того, какъ Анаксимандръ достигъ шестидесяти-четырехлѣтняго возраста, между тѣмъ какъ Θеофрастъ, кажется, называетъ Анаксимена товарищемъ Анаксимандра; въ Аполлодоровомъ же извѣстіи о

времени смерти Анаксимена Брандисъ видитъ явную ошибку или по крайней мѣрѣ двусмысленность, прибавляя, что ошибка эта не устранится и въ томъ случаѣ, если принять, что во время взятія Сардеса онъ не умеръ, а родился. Целлеръ говоритъ, что здѣсь не должно разумѣть, какъ разумѣетъ Свидъ (византійскій лексикографъ, жившій въ X-мъ столѣтіи по Р. Хр.), перваго завоеванія Сардеса при Кирѣ, которое совершилось уже въ 58-ю олимпіаду (546 г.), а должно разумѣть завоеваніе Сардеса при Даріи, которое совершилось въ 502 или 500 г.; но прибавляетъ, что и въ такомъ случаѣ это извѣстіе невѣрно, ибо жизнь Анаксимена была бы тогда слишкомъ коротка (отъ 23 до 27 лѣтъ); вѣроятно, что въ число 63 вкралась ошибка, которую мы теперь не можетъ исправить. По Оригену онъ процвѣталъ около 58-ой олимпіады. Во всякомъ случаѣ Анаксименъ былъ моложе Анаксимандра, какъ въ особенности видно изъ его ученія, предполагавшаго Анаксимандрово ученіе. Онъ былъ дѣйствительно преемникомъ Анаксимандра, т.-е. его ученіе представляло дальнѣйшее историко-генетическое развитіе ученія Анаксимандра, точно также какъ и Анаксимандрово ученіе составляетъ дальнѣйшее историко-генетическое развитіе ученія Ѳалеса. Эти три философа (всѣ іонійцы, всѣ милетяне) не представляютъ собою безпрерывнаго хронологическаго ряда, который вышелъ бы слишкомъ огромнымъ (212 лѣтъ), но представляютъ рядъ генетическій, въ которомъ были пробѣлы времени, не пополненные никакими сохранившимися до насъ именами, потому что только имена великихъ предводителей философскаго мышленія считала древность стоющими сохраненія въ памяти, а прочія имена предала заслуженному забвенію.

Анаксименъ писалъ на іонійскомъ діалектѣ просто и безъискуственно, безъ прикрасъ. Онъ первый выражался не въ ὀбразной формѣ, какъ выражался Ѳалесъ и отчасти также Анаксимандръ, а чисто въ формѣ мысли, и потому Анаксименъ—первый философъ въ формальномъ отношеніи, въ самомъ строгомъ смыслѣ слова. Онъ принялъ за верховный принципъ опредѣленное первовещество, подобно Ѳалесу, именно воздухъ въ смыслѣ первовоздуха, но уже въ смыслѣ неопредѣленной матеріи, подобно Анаксимандру, съ тѣмъ существеннымъ раз-

личіемъ, что у Анаксимандра неопредѣленное есть субъектъ, подлежащее само по себѣ, а у Анаксимена—сказуемое о воздухѣ. Воздухъ Анаксимена есть всеобщая, всеобъемлющая, все связующая, скрѣпляющая, объединяющая матерія, безъ которой—какъ онъ выражается—все распалось бы, разложилось на единичныя части, вещи, подобно тому какъ душа въ человѣкѣ скрѣпляетъ, объединяетъ всего человѣка, не даетъ ему разложиться, ибо душа человѣческая есть также воздухъ. Слѣдовательно воздухъ есть душа міра, которая находится въ безпрестанномъ движеніи, какъ нѣчто живое, вслѣдствіе того, что воздуху присуща жизнь, сила, движеніе, измѣненіе (гилозоизмъ Анаксимена). Воздухъ есть душа, безъ которой нельзя жить, какъ безъ дыханія; слѣдовательно воздухъ есть жизнь, такъ сказать, разлитая во всемъ мірѣ, посредствомъ которой весь міръ движется, измѣняется. Воздухъ—думалъ Анаксименъ—по своей легкости, подвижности и слѣдовательно удобоизмѣняемости всего скорѣе можетъ быть субстанціею для измѣняющихся вещей, явленій; а именно: воздухъ всего удобнѣе сгущается и разрѣжается, а вслѣдствіе такого сгущенія и разрѣженія воздуха, какъ единаго принципа, и происходятъ всѣ единичныя вещи, какъ видоизмѣненія одной и той же субстанціи (научные доводы, позитивизмъ Анаксимена). Кромѣ того воздухъ есть менѣе чувственное, менѣе матеріальное, менѣе опредѣленное первовещество, нежели Ѳалесова вода. Воздухъ—думалъ Анаксименъ — достаточно неопредѣленный принципъ, чтобы быть всеобщимъ, и достаточно опредѣленный, чтобы быть мыслимымъ и выраженнымъ опредѣленнымъ образомъ. Во всемъ, по мнѣнію Анаксимена, движется воздухъ, какъ неопредѣленное, всеобщее, какъ жизнь, міровая душа и какъ опредѣленное первовещество.

Поставленное Анаксимандромъ понятіе о неопредѣленномъ, какъ принципѣ, на мѣсто принадлежащаго къ міру явленій Ѳалесова первовещества, должно было или быть развиваемо далѣе, или же побудить возвратиться опять къ предположенію принципа, подобнаго Ѳалесову, т.-е. предположенію, какъ оно было поставлено на самой первой ступени развитія греческой философіи. Такая альтернатива была необходима, потому что ничѣмъ абсолютно неопредѣляемое, безконечное, признанное

Анаксимандромъ за принципъ, немыслимо какъ нѣчто дѣйствительное, а слѣдовательно остановиться на немъ не было возможности.

Анаксименъ, не будучи способенъ къ первому, рѣшился на послѣднее, но съ явнымъ желаніемъ придать своему принципу, хотя и принимаемому въ смыслѣ первовещества, тѣ опредѣленія, которыя Анаксимандръ придалъ своему принципу, въ смыслѣ первосущества, и тѣмъ обновить свой принципъ. Анаксименъ принялъ за начало всѣхъ вещей одну безпредѣльную, безконечную и вѣчную, вѣчно движущуюся субстанцію, которая сама въ себѣ есть нѣчто божественное. Но потому самому, что она безпредѣльна, всѣ вещи происходятъ не только въ ней, но и изъ нея: такъ какъ она все наполняетъ собой, то она сама есть все то, что̀ существуетъ въ мірѣ, и по причинѣ самодвиженія и самоизмѣненія допускаетъ въ себѣ всѣ разности свойствъ, какія встрѣчаются въ природѣ. Такимъ образомъ, она качественно не безразлична въ самой себѣ какъ думалъ Анаксимандръ; напротивъ, въ ней уже искони есть внутренняя способность видоизмѣняться такъ, какъ того требуютъ явленія природы. Но всѣ матеріальныя различія вещей сводятся къ плотности, текучести и теплотѣ, а эти свойства сами суть слѣдствія сжатія и расширенія субстанціи. Эта-то способность сжатія и расширенія составляетъ коренное ея свойство; слѣдовательно надо допустить, что субстанція воздухообразна, потому что именно воздухъ, какъ показываетъ опытъ, имѣетъ способность то сжиматься, то расширяться: сжимаясь, онъ сгущается въ тѣла сперва текучія, а потомъ и въ твердыя, а расширяясь—утончается отъ пламени до теплоты и свѣта; воздухъ, какъ самый подвижный, достигаетъ также всѣхъ вещей, во все проникаетъ и все объемлетъ, слѣдовательно имѣетъ характеръ всеобщности. Итакъ одна неопредѣленная, безпредѣльная и вѣчная воздухообразная субстанція (ἀὴρ ἄπειρον), при всегдашней своей подвижности, то сжимаясь, то расширяясь, постоянно находится въ процессѣ измѣненій, выраженіемъ котораго служитъ природа, гдѣ наибольшее сгущеніе является землею, а наибольшее разрѣженіе—небесными свѣтилами. Всѣ вещи происходятъ въ этомъ процессѣ и существуютъ только продолженіемъ его; слѣдовательно субстанція не только все

производитъ и объемлетъ, но и все сохраняетъ, какъ душа сохраняетъ и поддерживаетъ наше тѣло, а потому, подобно жедушѣ, эта субстанція (какъ первосущество) есть не просто воздухъ, но и живая жизненная сила (πνευμα). Міровыя вещи, конечно, измѣняются и переходятъ, будучи процессомъ измѣненій первовоздуха; однако же онѣ тѣмъ совершеннѣе и божественнѣе, чѣмъ болѣе въ нихъ обитаетъ субстанція, какъ живая, душеподобная сила; оттого звѣзды можно назвать происшедшими богами.

Анаксименъ въ своемъ міровоззрѣніи соединяетъ понятія обоихъ своихъ предшественниковъ и вмѣстѣ съ тѣмъ полнѣе развиваетъ іонійскую натурфилософію.

Анаксимандръ призналъ началомъ вещей неопредѣленное; напротивъ того, Анаксименъ сознаетъ необходимость произвесть явленія изъ субстанціи опредѣленной, въ чемъ и сблизился съ Ѳалесомъ; но, съ другой стороны, онъ вмѣстѣ съ Анаксимандромъ убѣжденъ, что субстанція должна быть началомъ неопредѣленнымъ и божественнымъ.

Въ этой же субстанціи онъ явно призналъ не только вѣчное движеніе, но и животворящую жизненную силу, которая смутно предполагалась въ Ѳалесовой первоводѣ и Анаксимандровомъ неопредѣленномъ, и которая, по его понятію, находится въ такомъ же отношеніи къ цѣлому міру, какъ душа къ индивиду.

Можно, пожалуй, находить сходство Анаксименова основного ученія съ нѣкоторыми спекуляціями современной науки. Такъ великій французскій химикъ Дюма говоритъ: „растенія и животныя происходятъ изъ воздуха; они суть только сгущенный воздухъ; изъ воздуха происходятъ они и въ него же возвращаются". Ту же мысль выражаетъ нѣмецкій химикъ Либихъ въ своихъ письмахъ о химіи.

Такимъ образомъ, соединивъ въ понятіи воздуха представленія обоихъ своихъ предшественниковъ о первомъ началѣ вещей, Анаксименъ въ то же время, понятіемъ о жизненной силѣ, субстанціи, дополнилъ ученіе того и другого и сталъ выше ихъ обоихъ. Этимъ понятіемъ онъ какъ бы выразилъ переходъ отъ философіи природы къ философіи понятія. Такъ какъ Ѳалесова первовода, относясь къ предметному бытію, есть нѣчто чуждое для нашего сознанія, а Анаксимандрово

неопредѣленное—нѣчто поставленное какъ бы по ту сторону его,—душеподобный воздухъ Анаксимена есть начало ближайшее къ понятію, такъ какъ воздухъ, духъ, душа имѣютъ у него значеніе одинаковое. Въ ученіи о мірообразованіи Анаксименъ также слѣдовалъ представленіямъ Анаксимандра о первоначальныхъ противоположностяхъ теплаго и холоднаго, сухого и влажнаго, о происхожденіи изъ нихъ земли и звѣздъ и объ отличіи единаго божественнаго начала отъ боговъ происшедшихъ; но, съ другой стороны, и въ этомъ отношеніи онъ сдѣлалъ шагъ впередъ. Ѳалесъ почти вовсе не объяснялъ, какъ его начало преобразуется во всѣ вещи; Анаксимандръ свое неопредѣленное разсматривалъ только въ количественномъ отношеніи, какъ количественное безконечное, безпредѣльное и вѣчное, причемъ осталось непонятнымъ, какимъ образомъ неопредѣленное, безпредѣльное, качественно-безразличное выдѣляетъ изъ себя противоположности и переходитъ въ вещи съ опредѣленными качествами. Но Анаксименъ неопредѣленному воздуху приписалъ коренную присущую ему способность сжатія и расширенія, и тѣмъ опредѣлилъ его качественно; а качественное опредѣленіе предмета и въ мышленіи, и въ бытіи выше количественнаго. Этою же способностью неопредѣленнаго воздуха объясняется и процессъ его самоизмѣненія въ извѣстныя противоположности, а затѣмъ въ опредѣленныя существа природы. Такимъ образомъ и съ этой стороны Анаксименъ восполнилъ своихъ предшественниковъ.

Марбахъ видитъ въ ученіи Анаксимена успѣхъ, сдѣланный философіею въ томъ, что онъ ближе позналъ (Анаксимандрово) неопредѣленное, признавъ его не за субстанцію, какъ за подлежащее, а за предикатъ, сказуемое. Поэтому онъ другое (воздухъ) поставилъ принципомъ и элементомъ и замѣтилъ о немъ, что оно безконечно.

Ибервегъ видитъ прогрессъ Анаксимена „частью въ ученіи о сгущеніи и разрѣженіи, частью въ томъ, что онъ поставилъ принципомъ не несовершенное и неразвитое существо, а такое, которое по своей натурѣ могло быть признано за самое высшее“.

По мнѣнію Риттера и еще рѣшительнѣе Брандиса, свой принципъ—воздухъ—Анаксименъ не понималъ такъ, какъ понималъ Ѳалесъ свой принципъ, воду. Конечно, они оба схо-

дятся въ томъ, что ихъ принципъ есть опредѣленное по качеству вещество; но вода у Θалеса есть чувственно-воспринимаемое, видимое, элементарное вещество, элементъ, стихія; а у Анаксимена—воздухъ не есть чувственно-воспринимаемое, видимое, элементарное вещество, не есть воздухъ въ смыслѣ стихіи, элемента, не есть обыкновенный атмосферный воздухъ, а есть отличное отъ него первоначальное вещество, изъ котораго произошли всѣ элементы, между прочимъ и нашъ обыкновенный атмосферный воздухъ, какъ элементъ; атмосферный воздухъ, какъ элементъ, видимъ, воспринимаемъ чувствами; воздухъ же въ смыслѣ Анаксименова принципа самъ по себѣ невидимъ, невоспринимаемъ чувствами; онъ становится видимымъ уже посредствомъ развивающихся въ немъ, въ силу его вѣчнаго движенія, противоположныхъ качествъ, именно посредствомъ холода и тепла; тогда только уже воздухъ какъ принципъ становится холоднымъ или теплымъ, влажнымъ и движущимся, а слѣдовательно становится явленіемъ, и потому можетъ быть воспринимаемъ чувствами. Такъ—по мнѣнію Брандиса—Анаксименовъ принципъ возвышается надъ Θалесовымъ.

Напротивъ, Целлеръ и Швеглеръ, иначе толкуя мѣста, гдѣ объ этомъ говорится, думаютъ, что Анаксименъ принималъ за принципъ обыкновенный элементарный воздухъ. Целлеръ говоритъ: „бездоказательно и невѣроятно, чтобы Анаксименъ понималъ подъ воздухомъ что-либо другое, нежели элементъ этого же имени, и чтобы онъ отличалъ воздухъ, какъ первовещество отъ атмосфернаго воздуха. Правда, онъ говоритъ, что воздухъ въ чистомъ состояніи невидимъ, а только чувствуемъ посредствомъ ощущенія его холода, тепла, влажности и движенія; но вѣдь это же можно сказать и о нашемъ атмосферномъ воздухѣ. И наши повѣствователи, конечно, не думаютъ ни о чемъ другомъ, ибо ни одинъ изъ нихъ ничѣмъ не намекаетъ на сказанное различіе; напротивъ, большинство изъ нихъ даже прямо называетъ Анаксименово первовещество однимъ изъ четырехъ элементовъ, качественно опредѣленнымъ тѣломъ“.

Брандисъ слѣдующимъ образомъ возражаетъ Целлеру и Швеглеру: „воздухъ Анаксимена самъ по себѣ ни холоденъ, ни тепелъ; а гдѣ же видано, чтобы атмосферный воздухъ не

былъ ни холоденъ, ни тепелъ, ни влаженъ или чтобы онъ не двигался?" Слова Өеофраста указываютъ на отличіе воздуха, какъ первосущества, отъ видимаго элементарнаго воздуха.

Зейдель того же мнѣнія, что и Брандисъ объ Анаксименовомъ воздухѣ, считая его за атмосферный воздухъ, но онъ болѣе подтверждаетъ это мнѣніе. „Всѣ предикаты (сказуемыя)",—говоритъ онъ,—„которыя Анаксименъ приписываетъ первосущему, не только безъ затрудненія приложимы къ атмосферному воздуху, но и болѣе приложимы, нежели, напримѣръ, къ высшему, спекулятивному воздуху. Противъ совершенно нечувственнаго, спекулятивнаго воздуха говоритъ прямо и одно мѣсто въ псевдо-Исидоровыхъ „Философуменахъ", утверждающее, что Анаксименовъ принципъ открывается посредствомъ холода и тепла, влажности и движенія. Притомъ весьма вѣроятно, что Анаксименъ вывелъ свое воззрѣніе изъ процесса дыханія: какъ процессъ этотъ есть условіе жизни для животныхъ и человѣка, такъ и жизнь вселенной обусловливается жизненностью первоначальнаго, всеобъемлющаго, безконечнаго, вѣчно движущагося воздуха. Вдыхаемый воздухъ былъ для Анаксимена душой; но безконечнымъ онъ назвалъ его потому, что воздухъ этотъ онъ призналъ первосущимъ, а не потому, напримѣръ, что онъ хотѣлъ отличить его отъ конечнаго, чувственнаго воздуха; онъ призналъ его также вѣчнымъ, божественнымъ; уже изъ него, по мнѣнію Анаксимена, произошло множество миѳологическихъ боговъ".

Ибервегъ также признаетъ Анаксименовъ воздухъ за атмосферный, а не за какой-нибудь сверхчувственный.

По мнѣнію Брандиса, Анаксименъ подобно Анаксимандру называлъ и свою безконечную первооснову божествомъ, а также говорилъ и о другихъ божествахъ, происшедшихъ уже изъ своего принципа, изъ воздуха, какъ первоосновы. Къ этого рода божествамъ причислялъ онъ, кажется, звѣзды, а также, вѣроятно, и элементарный или атмосферный воздухъ, равно какъ и другія переходныя ступени становленія.

Целлеръ считаетъ невѣроятнымъ, чтобы Анаксименъ называлъ свое первовещество божествомъ, ибо онъ, какъ и Анаксимандръ, причислялъ боговъ къ происшедшимъ существамъ. „Но"—прибавляетъ Целлеръ—„въ сущности это не было-бы

невѣрно, ибо и у него первовещество было вмѣстѣ и первосилою и въ этомъ смыслѣ—творческою причиною міра".

Это философское ученіе, разсматриваемое съ положительной точки зрѣнія, оказывается несостоятельнымъ, а разсматриваемое съ метафизической точки зрѣнія — неудовлетворительнымъ.

Съ положительной точки зрѣнія невѣрно, чтобы все было воздухъ, чтобы все жило воздухомъ, чтобы въ дыханіи и состояла вся жизнь, чтобы все происходило отъ сгущенія и разрѣженія воздуха, не говоря уже о томъ, что Анаксименъ вовсе не объяснилъ самого процесса происхожденія изъ воздуха всѣхъ вещей путемъ сгущенія и разрѣженія воздуха.

Съ метафизической точки зрѣнія Анаксименово ученіе неудовлетворительно.

1. Воздухъ, который у Анаксимена есть нѣчто неопредѣленное и въ то же время опредѣленное, и съ той, и съ другой стороны есть чувственное представленіе, ибо воздухъ, какъ неопредѣленное, есть матерія вообще или, другими словами, по Анаксимену, вся матерія вообще есть воздухъ; а воздухъ, какъ нѣчто опредѣленное, есть опредѣленное первовещество, слѣдовательно также матеріальное.

2. Анаксименовъ верховный принципъ представляетъ самопротиворѣчіе. Вѣдь воздухъ есть нѣчто опредѣленное, слѣдовательно онъ есть опредѣленная форма неопредѣленной матеріи. Правда, Анаксименъ говорилъ о воздухѣ, что онъ не есть элементъ, а принципъ всѣхъ элементовъ; слѣдовательно этимъ онъ выразилъ, что вся матерія есть не что иное, какъ воздухъ, а что воздухъ уже измѣняется вслѣдствіе своего движенія во всѣ элементы вещей, а эти элементы—въ единичныя вещи. Но на чемъ основывалъ это Анаксименъ? Вѣдь на томъ же, на чемъ и Ѳалесъ, признавшій за принципъ воду, т.-е. сказавшій, что вся матерія есть вода. Положимъ, что воздухъ есть болѣе тонкое и подвижное вещество, нежели вода, но если такъ, то еще тоньше и подвижнѣе воздуха огонь, а потому объ огнѣ, какъ о первовеществѣ, еще скорѣе можно сказать, что вся матерія есть огонь, и что все матеріальное происходитъ изъ огня. Наконецъ, всего нагляднѣе для насъ, что все происходитъ, возникаетъ изъ земли и въ землю же

обращается; слѣдовательно всего скорѣе можно сказать, что земля есть начало и зачало, принципъ всего. Такъ мало-помалу послѣдующіе второстепенные натурфилософы-гилозоисты пришли къ признанію за верховный принципъ всѣхъ четырехъ элементовъ: воды, воздуха, огня и земли, одаривъ ихъ также внутреннею, присущею имъ жизнью или силою. Непосредственное происхожденіе вещей изъ такихъ элементовъ было долгое время распространено въ народѣ, такъ что до сихъ поръ еще въ общежитіи говорятъ о четырехъ природныхъ стихіяхъ. Хотя народъ и не задавалъ и не задаетъ себѣ вопроса, какъ задавали философы: суть ли стихіи *верховные* принципы всего, или же онѣ сами произошли изъ общаго имъ верховнаго принципа, а также не давалъ себѣ отчета и о самомъ процессѣ происхожденія всѣхъ вещей изъ стихій; однакоже народъ понималъ и понимаетъ подъ стихіями именно тò же, чтò понимали почти всѣ греческіе философы до Аристотеля, т.-е. четыре первобытныя матеріальныя составныя части, входящія въ составъ всѣхъ вещей, какъ субстанціи, сущности ихъ, такъ что изъ смѣшенія стихій и составлены всѣ вещи.

Эти метафизическія стихіи были признаваемы если не за абсолютно-сущее, то по крайней мѣрѣ за метафизическія первовещества и натурфилософами другихъ философскихъ направленій, напримѣръ—философомъ переходной группы Эмпедокломъ. Да и самъ Платонъ утверждалъ, что вселенная составлена изъ частицъ разныхъ стихій; онъ призналъ эти стихіи за метафизическія первовещества, но приписалъ каждой изъ нихъ, какъ ей именно свойственную, особенную математическую форму одного изъ правильныхъ тѣлъ, въ чемъ можно, пожалуй, видѣть зачатки ученія о кристаллизаціи (такъ огонь по его ученію имѣетъ форму пирамиды, земля — куба, вода — октаэдра, воздухъ—икосаэдра, а додекаэдръ есть форма всей вселенной).

Уэвель въ своей „Исторіи индуктивныхъ наукъ“ (3 тома, С.-Петербургъ 1867) говоритъ: „еслибы впослѣдствіи оказалось, что различія, находимыя въ системѣ, въ образѣ того, какъ кристаллизуются тѣла, основываются на химическихъ элементахъ, преобладающихъ въ ихъ составѣ, то почитатели Платона могли бы указать на его ученіе о различной формѣ ча-

стицъ разныхъ стихій вселенной, какъ на отдаленное приготовленіе къ такому открытію. Но ученіе Платона о стихіяхъ выставляется Платономъ не столько какъ положенія о физическихъ фактахъ, истинность и ложность которыхъ должны быть опредѣлены обращеніемъ къ самой природѣ. Они предлагаются скорѣе какъ примѣры истины высшаго порядка сравнительно съ той истиной, которая можетъ быть получена или провѣрена наблюденіемъ; говоря иначе, они предлагаются какъ умозрѣнія, которыми умъ человѣка долженъ возвышаться надъ областью чувствъ и приближаться къ божественной мысли—какъ откровеніе такихъ принциповъ, которые должны были господствовать въ мысли создателя вселенной".

Словомъ, Платоново ученіе о стихіяхъ было болѣе метафизическое, нежели физическое, и стихіи имѣли у него значеніе только метафизическихъ первовеществъ внѣшней, матеріальной природы, или ея апріорныхъ принциповъ, а не то значеніе, какое нынѣ наука придаетъ элементамъ.

Наконецъ и Аристотель призналъ эти элементы если не за первовещества, то все-таки за метафизическія предположенія. Аристотель отправлялся отъ той мысли, что между всѣми чувственно-воспринимаемыми свойствами матеріи есть нѣкоторыя всеобщія, основныя или элементарныя и потому самыя важныя первостепенныя свойства, которыми и обусловливается главнымъ образомъ сущность матеріи; это именно четыре свойства, воспринимающіяся въ вещахъ чувствомъ осязанія, осязательныя свойства матеріи, вещей, т.-е. теплота, холодъ, сухость и влажность. Вотъ за предполагаемыхъ-то, слѣдовательно за метафизическихъ носителей или представителей этихъ четырехъ элементарныхъ свойствъ Аристотель призналъ четыре элемента, именно въ смыслѣ различныхъ состояній, въ которыхъ бываетъ матерія, ибо этими именно свойствами и характеризуются четыре различные элемента или четыре различныя состоянія матеріи. Впрочемъ не одно какое-либо элементарное свойство приписывалъ Аристотель какому-либо одному элементу, но всегда два различныя свойства вмѣстѣ въ ихъ соединеніи попарно; притомъ онъ считалъ невозможнымъ, чтобы одинъ и тотъ же элементъ имѣлъ два совершенно противоположныя между собою свойства. Такъ огню онъ приписывалъ

сухость и теплоту, воздуху — влажность и теплоту, водѣ — влажность и холодъ, а землѣ—холодъ и сухость. Но кромѣ этихъ четырехъ элементовъ Аристотель предположилъ, какъ пятый метафизическій элементъ во вселенной, 'ουσία, essentia (сущность). Этотъ элементъ онъ считалъ самымъ высшимъ изъ всѣхъ, какъ отдаленнѣйшимъ отъ насъ, тончайшимъ изъ всѣхъ по своей эѳирности и потому—элементомъ не земныхъ вещей, а небесныхъ тѣлъ и самихъ душъ. Когда въ средніе вѣка всѣ эти элементы были признаны за сущности всѣхъ существъ, то, слѣдуя Аристотелю, его пятый элементъ назвали *quinta essentia*, т.-е. пятою сущностью. Слѣдъ этого названія остался и въ современныхъ языкахъ, въ словѣ *квинтъ-эссенція*, т.-е. самое существенное вообще, экстрактъ.

Аристотель вовсе не помышлялъ о возможности или невозможности химическаго разложенія элементовъ; слѣдовательно его элементы вовсе не имѣютъ того значенія, какое они имѣютъ въ химіи, т.-е. значенія тѣлъ простыхъ, неразложимыхъ или, лучше сказать, пока еще неразложимыхъ химически, въ отличіе отъ сложныхъ тѣлъ, т.-е. уже химически разложенныхъ. Слѣдовательно и Аристотелевы элементы суть метафизическіе, хотя они у него и не суть первобытныя вещества.

Послѣ Аристотеля ученые греческіе (особенно ученикъ его Ѳеофрастъ) и римскіе (особенно медикъ II-го столѣтія по Р. Х. Клавдій Галенъ) въ основаніи своихъ взглядовъ на элементы принимали большею частью ученіе о нихъ Аристотеля же. Но съ IV-го столѣтія появилась алхимія, которая владычествовала во всѣ средніе вѣка; она преимущественно имѣла въ виду, какъ практическую цѣль, превращеніе такъ называемыхъ неблагородныхъ металловъ въ благородные (серебро и золото). Вотъ въ связи съ этою практическою цѣлью образовалась тогда теорія о составѣ металловъ и вообще всѣхъ вещей изъ элементовъ; такъ что элементы получили уже значеніе болѣе приближающееся къ нынѣшнему, а именно, значеніе составныхъ частей всѣхъ вещей. Подъ такими элементами или разумѣли прежніе элементы—воду, воздухъ, огонь и землю, или замѣняли нѣкоторые изъ нихъ другими элементами, въ особенности такими, изъ которыхъ, думали они, состоятъ

именно всѣ металлы, такъ что вслѣдствіе такого ихъ общаго состава можно, думали они, превращать неблагородные металлы въ благородные; въ особенности считали они такими элементарными составными частями металловъ: ртуть, сѣру и соль. Съ половины XVII-го столѣтія зарождается новая химія. Ирландскій химикъ Робертъ Бойль (Robert Boyle) особенно возстаетъ противъ Аристотелева ученія объ элементахъ, доказывая, что такъ-называемые Аристотелевы элементы суть элементы метафизическіе, выведенные a priori, а что эмпирически они вовсе не оказываются элементами, ибо при разложеніи тѣлъ не получаются вода, воздухъ и земля, а развѣ только огонь. Вообще, по мнѣнію Бойля, понятія Аристотеля и алхимиковъ объ элементахъ были весьма шатки, и не слѣдуетъ заботиться о предполагаемыхъ гипотетическихъ первовеществахъ, а слѣдуетъ, напротивъ, стараться найти такія составныя части, которыя могутъ быть отдѣлены отъ тѣлъ и представлены отдѣльно же, изолировано.

Затѣмъ нѣмецкій химикъ конца XVII-го и начала XVIII-го столѣтія Шталь (Georg Stahl) совсѣмъ отвергъ Аристотелевы элементы и началъ искать химически неразложимыхъ тѣлъ, которыя могли бы быть признаваемы истинными химическими элементами или основными химическими веществами.

Наконецъ въ концѣ прошлаго столѣтія знаменитый французскій химикъ Лавуазье (Lavoisier) первый сказалъ, что есть тѣла, которыя должны быть разсматриваемы какъ простыя, т.-е. которыхъ дальнѣйшее химическое разложеніе невѣроятно, и которыя, слѣдовательно, будутъ неразложимы, это именно: свѣтородъ, теплородъ, водородъ и азотъ; прочія же тѣла, которыхъ химически составныя части тоже намъ неизвѣстны, онъ называлъ неразложимыми, каковы металлы. Такъ Лавуазье положилъ ближайшее основаніе для новѣйшаго химическаго ученія объ элементахъ посредствомъ химическаго анализа и химическаго дѣйствія гальваническаго тока. Но новѣйшіе химики, въ отличіе отъ Лавуазье, не утверждаютъ, чтобы эти такъ-называемыя простыя тѣла или элементы въ самомъ дѣлѣ были неразложимы. Напротивъ, очень можетъ быть, что новѣйшіе успѣхи химіи дадутъ возможность разложить и ихъ, такъ что многія тѣла, на которыя теперь мы

смотримъ какъ на простыя, можетъ быть, окажутся сложными.

Изъ современныхъ естествоиспытателей только шеллингіанецъ Океиъ хотѣлъ возобновить въ новой формѣ древнее ученіе о четырехъ элементахъ, говоря, что огонь есть смѣсь свѣта, теплоты и тяжести, воздухъ—сгущенный огонь, вода—сгущенный воздухъ, а земля—сгущенная вода.

Анаксименово ученіе, содѣйствуя успѣху древней іонійской физики, раздѣляетъ съ нею и общій ея недостатокъ. Заслуга древней іонійской физики состоитъ вообще въ слѣдующемъ: 1) она сознала необходимость одного начала всѣхъ вещей, одной всеобщей субстанціи во всемъ; 2) абстрактныя мысли іонійской физики хотя и скудны, но уже не ббразны и свободны отъ представленій чувственности; 3) первосубстанціей всей видимой природы іонійская физика признала первовещество съ живою силою и 4) коснулась, хотя слегка, общихъ условій бытія, пространства и времени. Общій же недостатокъ іонійскихъ физиковъ, признающихъ матерію за первосущество состоитъ въ односторонности, именно въ томъ, какъ справедливо замѣтилъ уже Аристотель, что 1) они даютъ элементы только тѣлесные, а не безтѣлесные: хотя и матерія есть также нѣчто нематеріальное, есть понятіе, рефлексія сознанія, но они не знаютъ, что тò, чтò они выражаютъ, есть существо мыслимое; словомъ, первый недостатокъ состоитъ въ томъ, что всеобщее выражено въ особенномъ видѣ; 2) они искали безусловнаго только *въ матеріальныхъ началахъ*, такъ какъ и жизненная сила Анаксименова неопредѣленнаго воздуха носитъ въ себѣ свойства чувственнаго же бытія.

Въ общемъ результаты мышленія древнѣйшихъ іонійскихъ физіологовъ-гилозоистовъ—Θалеса, Анаксимандра и Анаксимена—состоятъ въ слѣдующемъ: 1) они искали субстанціи или основной сущности вещей; 2) нашли его въ матеріальномъ первовеществѣ, которое опредѣлили различно, и 3) старались вывести изъ этого первовещества основныя формы и основныя различія существъ.

Въ дополненіе къ вышесказанному въ извлеченіяхъ изъ моихъ лекцій объ іонійцахъ-гилозоистахъ, считаю интереснымъ представить нѣкоторыя замѣчанія изъ новѣйшаго сочиненія

Таннери (*Tannery*, „Pour l'histoire de la science hellène", Paris, 1887),—замѣчанія, относящіяся собственно къ ученію одного изъ этихъ философовъ, именно Анаксимандра, которое имѣетъ важное значеніе и для нашего времени.

Прославляя Анаксимандра, въ главѣ „Ученія о происхожденіи міра", Таннери говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: въ ученіи Анаксимандра есть проблема столько же философская, сколько и положительно-научная (scientifique) — о неопредѣленномъ преемствѣ міровъ. Эта проблема сразу получаетъ полный, точный отвѣтъ, который послѣдующіе вѣка не сдѣлаютъ болѣе зрѣлымъ (болѣе полнымъ, точнымъ). Попытаемся набросать въ крупныхъ чертахъ происхожденіе и исторію этого вопроса; такимъ образомъ мы будемъ въ состояніи оцѣнить лучше высокое значеніе того ученія, котораго было достаточно, чтобы обезпечить за Анаксимандромъ безсмертную славу и одно изъ первыхъ мѣстъ между мыслителями всѣхъ вѣковъ.

У народовъ, достигшихъ достаточной степени образованности, вопросъ о происхожденіи міра естественно представляется въ теологической формѣ. Повсюду миѳы согласуются между собой относительно одного пункта: въ нихъ предполагаютъ извѣстное, отличное отъ настоящаго первоначальное состояніе, за предѣлы котораго не восходятъ; начиная съ такого состоянія, міръ устраивается самъ собой или его устраиваютъ силы саморожденныя или до-міровыя.

Нельзя отрицать, что этотъ вопросъ о происхожденіи міра представляетъ чисто спекулятивный интересъ; для насъ важнѣе было-бы знать, кончится ли міръ. Но, на самомъ дѣлѣ, человѣчество всегда поступало такъ, какъ будто бы оно было увѣрено въ вѣчности (міра), и религіозные миѳы образовывались такъ, что первоначальная спекуляція направилась ими къ прошедшему, а не къ будущему. Напротивъ, религія (древнихъ) грековъ занималась только вопросомъ о происхожденіи (міра), и если у нѣкоторыхъ сосѣднихъ народовъ, напримѣръ у этрусковъ, было исповѣдуемо ученіе о концѣ міра, то ученіе о неопредѣленномъ преемствѣ періодовъ устроенія и разрушенія (міра) появляется тѣмъ не менѣе и у Анаксимандра не какъ заимствованіе изъ религіозныхъ вѣрованій туземныхъ или

иноземныхъ, но какъ логическое заключеніе разсужденія милетянина.

Это разсужденіе, всегда цѣпное, таково: зачало, происхожденіе (міра), слѣдующее за неопредѣленно-постояннымъ его состояніемъ, непонятно, такъ же какъ непонятно и сохраненіе неопредѣленно-постояннаго состоянія, слѣдующаго за разрушеніемъ міра. Итакъ, должны повторяться періодически и безъ конца зачало и разрушеніе. Непосредственно затѣмъ послѣдовало отрицаніе этого положенія со стороны Ксенофана (основателя элейской школы), по ученію котораго нѣтъ ни зачала, ни разрушенія. Кажущіяся измѣненія не стоятъ вниманія; міръ вѣченъ.

Присоединеніе къ этому ученію Платона и Аристотеля окончательно ввело въ эллинизмъ преобладаніе этого второго рѣшенія, хотя, слѣдуя Гераклиту, стоики держались перваго.

Лапласъ, одинъ изъ знаменитыхъ представителей науки, снова построилъ теорію систематическаго происхожденія міра, которая настолько же превосходитъ теорію Анаксимандра, насколько зданіе новѣйшей науки превосходитъ по высотѣ зданіе науки древней, но которая относительно подробностей не была предназначена къ тому, чтобы прожить долѣе попытки эллинскаго предтечи Лапласа, Анаксимандра.

Въ то время, какъ Лапласъ излагалъ совокупность своихъ воззрѣній какъ гипотезу, онъ имѣлъ притязаніе на то, чтобы доказать постоянство міра и его неуничтожимость въ дополненіе къ своей „*Небесной механикѣ*".

Соединеніе этихъ двухъ положеній—зачала, происхожденія (міра) въ прошедшемъ и вѣчности его въ будущемъ имѣетъ не болѣе философской цѣнности, нежели космогонія Гезіода.

Человѣческій умъ, кажется, устроенъ такъ, что онъ безъ затрудненія понимаетъ—быть можетъ потому, что онъ хочетъ этого — неопредѣленное продолженіе существованія міра. Но что, касается прошедшаго, тутъ уму человѣческому нужно зачало, и вмѣсто того, чтобы терпѣливо возстановлять страницы возможной исторіи, онъ сразу бросается къ состоянію, которое представляется ему самымъ простымъ, и которое онъ, вслѣдствіе этого, принимаетъ за состояніе первобытное.

Гипотеза Лапласа или всякая другая, аналогичная ей,

имѣетъ собственную цѣнность только какъ намѣчающая возможную эволюцію, начиная съ извѣстнаго состоянія, которое не есть начало, до состоянія настоящаго.

Наконецъ извѣстна система Герберта Спенсера,—его законъ ритма, послѣдовательныхъ интеграціи и дезинтеграціи: эволюція міра, отъ его рожденія до смерти, совершается въ теченіе періода, послѣ котораго необходимо должна начаться новая эволюція. Это было бы простымъ и совершеннымъ возвратомъ новой науки къ гипотезѣ Анаксимандра, еслибы взгляды великаго англійскаго мыслителя не относились къ міру неизмѣримо бо̀льшему сравнительно съ міромъ древнихъ, еслибы, слѣдовательно, стадія эволюціи не могла совершаться въ нашемъ мірѣ (въ мірѣ планетъ нашей солнечной системы), въ то время какъ на какой-либо другой звѣздной системѣ исполняется противоположная стадія, такъ что въ цѣлой совокупности міровъ частныя эволюціи могутъ вовсе не произвести замѣтныхъ измѣненій.

Такимъ образомъ относительно важнаго вопроса о происхожденіи и судьбахъ міра, философія съ самаго своего зарожденія колеблется между тезисомъ Анаксимандра и антитезисомъ Ксенофана. Впрочемъ тезисъ и антитезисъ согласуются между собою въ томъ, что признаютъ неопредѣленною въ прошедшемъ и будущемъ преемственность явленій. Наука можетъ приводить къ замѣнѣ идеи вѣчнаго покоя идеею вѣчныхъ измѣненій, совершающихся въ одномъ и томъ же смыслѣ, или, скорѣе, обезпечить преобладаніе мнѣнія Анаксимандра, обновивъ его эпитетомъ эволюціониста. Нынѣ было бы парадоксомъ утверждать вѣчность міра въ его настоящемъ видѣ.

Не оспаривая въ подробности доказательствъ эволюціи міра, тѣмъ не менѣе можно сказать вообще, что они покоятся на кучѣ предположеній настолько правдоподобныхъ, насколько мы захотимъ признать ихъ таковыми; настолько согласующихся между собою, насколько мы можемъ этого желать, но сохраняющихъ тѣмъ не менѣе свой гипотетическій характеръ.

Такимъ образомъ вопросъ, поднятый Анаксимандромъ, остается открытымъ донынѣ, и такъ какъ онъ имѣетъ особенный характеръ одной изъ тѣхъ проблемъ, въ которыхъ предѣлы познаваемаго и непознаваемаго не могутъ быть строго

обозначены, то вопросъ этотъ остается и останется еще надолго, если не на всегда, предметомъ заботливаго вниманія со стороны науки и философіи.

ВТОРАЯ ГРУППА.

Пиѳагорейцы.

Основателемъ философскаго ученія пиѳагорейцевъ въ значеніи уже особой философской школы въ тѣсномъ смыслѣ былъ Пиѳагоръ; по его-то имени эта философская школа была прозвана *Пиѳагорейскою*, а философы, бывшіе учениками и послѣдователями Пиѳагора—*пиѳагорейцами*.

Пиѳагорейская или италійская школа зарождается, возникаетъ тогда, когда уже почти совершенно развилась древняя іонійская школа и въ одно почти время съ возникновеніемъ и развитіемъ школы элейской; несмотря на то, италійская школа возникла совершенно независимо отъ этихъ послѣднихъ школъ. Познаніе пиѳагорейскаго ученія распространилось лишь во времена Сократа, можетъ быть потому, что во времена Сократа это ученіе развилось научно въ особенности благодаря современнику Сократа, пиѳагорейцу Филолаю. Оно имѣло такое рѣшительное вліяніе на Платона и платониковъ, что обыкновенно Аристотель не отдѣляетъ ученія пиѳагорейцевъ отъ ученія платониковъ; поэтому-то знаніемъ пиѳагорейскаго ученія въ первоначальномъ его видѣ мы много обязаны Аристотелю, а въ особенности дошедшимъ до насъ отрывкамъ изъ сочиненій непосредственнаго ученика Пиѳагорова, Филолая, который первый изложилъ письменно пиѳагорейское ученіе. Бёкъ собралъ и объяснилъ эти отрывки (*Böckh*, „Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes“, Berlin 1819).

Пиѳагорейская школа называется италійскою по мѣсту своего зарожденія, Италіи, гдѣ бо̀льшею частью проживалъ основатель ея Пиѳагоръ; именно школа эта возникла въ эллино-итальянскихъ колоніяхъ, называемыхъ общимъ именемъ Великой Греціи, которая занимала южную оконечность Италіи; но въ особенности она называется италійскою, потому что до

уничтоженія пиѳагорейскаго союза пиѳагорейская философія имѣла въ Италіи исключительное господство. Италійскою школою могла бы, конечно, назваться и школа элейская, по тому же праву, какъ и Пиѳагорова, ибо городъ Элея или Велія, гдѣ была основана іонійцемъ Ксенофаномъ элейская школа, лежалъ также въ Великой Греціи, именно на западномъ берегу южной оконечности Италіи, у моря Тирренскаго, т.-е. того большого залива Средиземнаго моря, который простирался отъ Тирреніи, т.-е. Этруріи (нынѣ Тоскана) до Сициліи; но обыкновенно только пиѳагорейскую школу называли *италійскою.* Хотя и есть слѣды того, что и пиѳагорейцевъ, и элейцевъ называли также общимъ именемъ *италиковъ*, по извѣстія объ этомъ считаются недостовѣрными.

Основатель италійской школы, Пиѳагоръ, родившійся въ 582 г. до Р. Х., былъ родомъ съ іонійскаго острова Самоса, отчего и назывался обыкновенно Самійскимъ (Pythagoras Samius). Учителями Пиѳагора называютъ частью людей вовсе неизвѣстныхъ (напримѣръ, самійца Гермодама), частью людей хотя и знаменитыхъ, но такихъ, относительно которыхъ нельзя доказать, чтобы они имѣли значительное вліяніе на Пиѳагорово ученіе, а именно: основателя іонійской школы Ѳалеса, древняго іонійскаго философа Анаксимандра и смѣшаннаго теолога Ферекида. Относительно Ферекида и Анаксимандра нельзя принять за доказательство то обстоятельство, что Пиѳагоръ подобно Ферекиду признавалъ безсмертіе души, и что Пиѳагоръ, какъ и Анаксимандръ, признавалъ понятіе о неопредѣленномъ, о безпредѣльномъ, безконечномъ, ибо Пиѳагоръ или его школа дали этому понятію совершенно новое мѣсто въ своей философской системѣ, поставивъ его въ противоположность съ понятіемъ объ ограничивающемъ. Что касается Ѳалеса, то Пиѳагорово ученіе вовсе не было сходно въ принципѣ съ Ѳалесовымъ ученіемъ.

Разсказывали, что Пиѳагоръ предпринималъ далекія путешествія на востокъ и западъ съ цѣлью соединить въ себѣ раздѣленную между различными образованнѣйшими народами того времени науку и почерпнуть изъ самаго источника таинственныя ученія и богослуженія съ тѣмъ, чтобы изъ нихъ выбрать все лучшее по своему усмотрѣнію. Такъ говорили, будто

Пиѳагоръ, еще мальчикомъ, учился у халдеевъ; потомъ учился у египтянъ геометріи, у финикіянъ—ариѳметикѣ, у халдеевъ—астрономіи, у маговъ—всему, относящемуся къ богослуженію и къ тому, какъ поступать въ жизни. Разсказывали также, будто Пиѳагоръ ѣздилъ и къ аравитянамъ, евреямъ и индусамъ, будто въ Финикіи онъ былъ въ сношеніяхъ съ потомкомъ Моха или Оха, баснословнаго финикійскаго философа, жившаго послѣ троянской войны, перваго основателя и преподавателя атомистическаго ученія; будто здѣсь, въ Финикіи, онъ прошелъ всѣ ступени посвященія въ таинства, мистеріи; будто онъ путешествовалъ на острова Критъ и Делосъ, въ Спарту и въ другія греческія государства, чтобы быть посвященнымъ въ ихъ мистеріи, и чтобы изучить ихъ законы и учрежденія. Въ особенности о путешествіяхъ Пиѳагора въ Египетъ упоминается даже у такихъ древнихъ писателей, каковы, напримѣръ, Геродотъ и аѳинскій ораторъ Исократъ. У нихъ говорится между прочимъ, будто Пиѳагоръ усвоилъ себѣ изъ ученія египетскихъ жрецовъ въ особенности геометрію, привычку выражаться символически, ученіе о переселеніи душъ и обряды при совершеніи орфико-пиѳагорейскихъ оргій, и будто самъ Пиѳагоръ сочинялъ или редактировалъ орфическія пѣсни. Но если Пиѳагоръ и былъ дѣйствительно въ Египтѣ, то по крайней мѣрѣ нельзя опредѣлить, какое вліяніе имѣло это путешествіе на его ученіе и жизнь, ибо что̀ объ этомъ повѣствуется, то перемѣшано съ очевидными вымыслами; такъ что едва ли когда-нибудь будетъ возможно отдѣлить древнее преданіе отъ позднѣйшихъ произвольныхъ прикрасъ. Напримѣръ, разсказываютъ будто Пиѳагоръ путешествовалъ въ Египтѣ снабженный рекомендательнымъ письмомъ отъ самійскаго тирана Поликрата къ египетскому царю Амазису; будто тамъ онъ изучилъ туземный языкъ, выдержалъ всѣ установленныя жрецами испытанія и вслѣдствіе этого самъ удостоился посвященія въ ихъ таинства, мистеріи. Хотя о самомъ Пиѳагорѣ мы имѣемъ весьма подробныя извѣстія изъ сохранившихся до насъ жизнеописаній Пиѳагора, составленныхъ неоплатоникомъ Порфиріемъ и его ученикомъ Ямблихомъ; но въ то время, когда жили эти философы, мѣсто фактической исторіи заступали во многихъ отношеніяхъ сказки и вымыслы. Нѣсколько болѣе достовѣрнаго

историческаго содержанія представляютъ извѣстія о дѣятельности Пиѳагора въ Кротонѣ и въ другихъ эллинскихъ, италійскихъ городахъ. Но и изъ этихъ извѣстій мы можемъ извлечь только самыя общія черты того образа дѣятельности, который, напротивъ, во всѣхъ почти своихъ подробностяхъ представляется крайне недостовѣрнымъ. Такъ различно повѣствуется уже о самой причинѣ, заставившей Пиѳагора оставить свою родину Самосъ и переселиться въ Кротонъ. Затѣмъ одни говорятъ, что по возвращеніи изъ своихъ дальнихъ путешествій онъ оставался въ Самосѣ только короткое время; другіе же— что онъ остался въ Самосѣ довольно долго и успѣлъ основать здѣсь свою школу; что тиранія самосскаго тирана Поликрата понудила его оставить Самосъ, такъ какъ Пиѳагоръ уже здѣсь затѣвалъ то̀, что̀ онъ исполнилъ потомъ въ Италіи, или же, по другимъ извѣстіямъ, такъ какъ его сограждане были слишкомъ мало способны къ философіи, или, по словамъ третьихъ, чтобы устраниться отъ политической дѣятельности, которую на него налагало высокое уваженіе къ нему со стороны его сограждан. Касательно дальнѣйшихъ подробностей о жизни Пиѳагора намъ извѣстно слѣдующее: приплывъ къ берегамъ Великой Греціи, Пиѳагоръ высадился спачала въ приморскомъ городѣ Сибаритѣ; но, увидѣвъ изнѣженную, полную непомѣрной роскоши жизнь гражданъ этого городка, оставилъ его, найдя, что сибариты не представляли почвы, благопріятной для его ученія. Затѣмъ Пиѳагоръ переѣхалъ въ другой городъ Великой Греціи, Кротонъ, гдѣ и поселился, такъ какъ здѣсь ему удалось основать давно задуманное имъ общество, извѣстное подъ названіемъ пиѳагорейскаго союза. Въ Кротонѣ онъ прожилъ до глубокой старости; но при концѣ дней своихъ, вслѣдствіе вспыхнувшаго въ Кротонѣ демократическаго возмущенія, бѣжалъ, сопровождаемый кружкомъ своихъ послѣдователей, въ городокъ Метапонтъ (на берегу Тарентскаго залива, между Сибарисомъ и Тарентомъ), гдѣ и умеръ 99-ти лѣтъ отъ роду.

Только позднѣйшіе и незаслуживающіе довѣрія писатели приписываютъ самому Пиѳагору сочиненія въ стихахъ и прозѣ (напримѣръ въ стихахъ—такъ-называемое „священное слово“, ἱερὸς λόγος). Аристотель же, упоминая въ своихъ сочиненіяхъ

о пиѳагорейскихъ ученіяхъ, всегда ссылается на пиѳагорейцевъ вообще, а не на Пиѳагора лично; если же гдѣ-либо въ отрывкахъ изъ потеряннаго Аристотелева сочиненія поименовывается самъ Пиѳагоръ—тамъ дѣло идетъ о символахъ и распорядкѣ жизни. Но съ другой стороны совершенно бездоказательно и то извѣстіе, будто пиѳагорейскій союзъ запрещалъ сообщать свое ученіе письменно, и будто пиѳагореецъ Гиппасъ первый нарушилъ это запрещеніе. Напротивъ, несомнѣнно, что Филолай'Архитъ и другіе пиѳагорейцы изложили ученіе о числахъ письменно.

Съ достовѣрностью можно опредѣлить только время и ученіе уже Филолая, поскольку подлинны отрывки, сохранившіеся подъ именемъ Филолаевыхъ, и поскольку вѣрно то извѣстіе Платона, что Филолая слушали въ Ѳивахъ Симмій и Кебесъ прежде, чѣмъ Сократа; свѣдѣніе объ этомъ мы находимъ въ разговорѣ Платона „Федонъ", который былъ написанъ непосредственно передъ смертью Сократа въ первомъ году девяносто-пятой олимпіады; слѣдовательно Филолай былъ въ живыхъ, вѣроятно, до девяностой олимпіады, т.-е. около 390 года до Р. Х. Впрочемъ встрѣчаются извѣстія и противорѣчащія этому: такъ одни дѣлаютъ Филолая учителемъ Платона, другіе—ученикомъ Архита, и т. д.

Современникомъ Филолая называютъ пиѳагорейца *Клинія Тарентскаго*. Справедливо ли это извѣстіе или нѣтъ, но вообще Клиній не имѣетъ для насъ значенія. Относительно его приводятся только нѣкоторыя черты, показывающія благородство его души, да еще немного отрывковъ изъ его сочиненій, но неважныхъ и сомнительныхъ.

Ученикомъ Филолая называютъ *Эврита*. Онъ также для насъ вовсе не важенъ. Приводятся только нѣкоторыя его ученія и одинъ отрывокъ изъ сочиненій, да и тотъ сомнительный. Если Аристотель и Ѳеофрастъ и говорятъ объ Эвритѣ, то, вѣроятно, основываясь только на преданіи; сочиненій же его они передъ собой не имѣли.

Архитъ Тарентскій былъ знаменитъ въ древности своею жизнью и своимъ ученіемъ; объ его жизни писалъ Аристоксенъ, ученикъ Аристотеля; а объ его ученіи въ отношеніи къ Платонову ученію писалъ самъ Аристотель. Вотъ что говоритъ

о немъ Діогенъ Лаэрцій: „многіе удивлялись его добродѣтелямъ; семь разъ былъ онъ полководцемъ своихъ согражданъ, между тѣмъ какъ другіе были только по одному разу, потому что законъ запрещалъ оставаться въ этомъ званіи болѣе одного года; Аристоксенъ говоритъ, что онъ, какъ полководецъ, никогда не былъ побѣждаемъ; разъ, когда ему позавидовали, онъ сложилъ съ себя это званіе, и тотчасъ войско было взято въ плѣнъ". Тѣмъ не менѣе объ Архитѣ Тарентскомъ мы знаемъ очень мало достовѣрнаго, а приписываемые ему отрывки большею частью подложны: они суть произведеніе позднѣйшаго синкретизма.

Какъ послѣдніе по времени пиѳагорейцы поименовываются: Ксенофилъ изъ ѳракійскаго Халкиса, Эхекратъ, Фонтонъ, Діокій, Полимнастъ изъ Флія; они были современниками перипатетика Аристоксена; объ ученіи ихъ не говорится ничего опредѣленнаго. Но замѣчательно, что всѣ они были уже эллины собственно (а не Великой) Греціи; это показываетъ, какъ мало-по-малу пиѳагорейское ученіе переходило изъ Италіи въ собственно Грецію. Впрочемъ въ Аѳинахъ еще прежде обратили вниманіе на пиѳагореизмъ; это доказывается тѣмъ, что пиѳагорейскаго образа жизни касались въ своихъ комедіяхъ Кратинъ, Аристофанъ, Алексисъ и др.

Основанная Пиѳагоромъ философская школа отличается отъ прочихъ философскихъ школъ не только въ несобственномъ смыслѣ, т.-е. въ смыслѣ особыхъ, не преемственныхъ, не передаваемыхъ отъ одного философа другому философскихъ ученій, но и отъ прочихъ философскихъ школъ въ собственномъ смыслѣ, т.-е. въ смыслѣ преемственно передаваемыхъ философскихъ ученій. Отличіе это состоитъ въ томъ, что пиѳагорейская философская школа была въ то же время и замкнутымъ въ себѣ, ученымъ (философскимъ) и вмѣстѣ этико-соціальнымъ, политическимъ и религіознымъ обществомъ. Общество это охватывало всю теоретическую и практическую жизнь человѣка, какъ своего члена, и вторгалось въ современную ему внѣшнюю соціальную и политическую жизнь; а потому оно имѣло огромное вліяніе на возрожденіе городовъ или государствъ Великой Греціи въ интеллектуальномъ и этико-соціальномъ, политическомъ и религіозномъ отношеніяхъ – на возрожденіе

ихъ изъ того упадка, въ которомъ Пиѳагоръ засталъ эти греко-италійскія колоніи. Это общество первоначально было основано самимъ Пиѳагоромъ въ городѣ Кротонѣ, гдѣ онъ поселился; но затѣмъ, по его примѣру и образцу, подобныя общества учреждались и въ другихъ городахъ или государствахъ Великой Греціи; такія общества были прозваны пиѳагорейскими союзами; они просуществовали еще около ста лѣтъ по смерти Пиѳагора. Пиѳагорейскій союзъ во всемъ своемъ внутреннемъ устройствѣ и управленіи былъ совершенно вѣрнымъ, внѣшнимъ, практическимъ изображеніемъ, отпечаткомъ теоретическаго характера пиѳагорейскаго философскаго ученія, такъ что пиѳагорейская философская школа и пиѳагорейскій союзъ, какъ особое общество, совершенно совпадали, были нераздѣльны. Пиѳагорейскіе союзы, какъ практическія учрежденія, имѣли много членовъ, а слѣдовательно и нераздѣльная съ ними пиѳагорейская философская школа, какъ теоретическое ученіе, имѣла много учениковъ и послѣдователей, которые и назывались собственно *пиѳагорейцами* въ смыслѣ теоретиковъ-мыслителей, философовъ, ибо преимущественно посредствомъ пиѳагорейскихъ союзовъ и распространялось пиѳагорейское философское ученіе, особенно вначалѣ.

Изъ древнѣйшихъ пиѳагорейцевъ, какъ теоретическихъ мыслителей, какъ философовъ, приводятся имена Тимея Локрійскаго и Океллa Луканійскаго; но подлинность приписываемыхъ имъ сочиненій не признается современною критикою, а именно: первому приписываютъ сочиненіе „De anima mundi“, а послѣднему „De universi natura“. Что касается самого Пиѳагора, то онъ не оставилъ послѣ себя никакого сочиненія. Его позднѣйшій послѣдователь, современникъ Сократа, Филолай Кротонскій, былъ, какъ говорятъ, первый философъ-пиѳагореецъ, изложившій письменно пиѳагорейское ученіе въ сочиненіи, отъ котораго, впрочемъ, до насъ сохранились только отрывки, собранные и изданные—какъ я уже упоминалъ—Бёкомъ. Но къ этому источнику познанія пиѳагорейскаго ученія намъ слѣдуетъ еще присоединить извѣстія, передаваемыя отчасти Платономъ, а въ особенности Аристотелемъ, преимущественно въ его „Метафизикѣ“. Впрочемъ при пользованіи ими слѣдуетъ быть очень осторожнымъ, такъ какъ Платонъ въ

своихъ разговорахъ почти не отдѣляетъ своего ученія отъ пиѳагорейскаго, а потому и Аристотель смѣшиваетъ ученіе пиѳагорейцевъ съ ученіемъ платониковъ; ибо сами платоники обыкновенно смѣшивали ученіе своего учителя Платона съ ученіемъ пиѳагорейцевъ на томъ основаніи, что самъ Платонъ возводилъ свое ученіе объ идеяхъ къ пиѳагорейскому ученію о числахъ. Между прочимъ, послѣднимъ обстоятельствомъ объясняется особенная важность Пиѳагорова ученія для пониманія ученія Платона. Впрочемъ теперь мы не имѣемъ возможности отличить въ пиѳагорейскомъ ученіи—какъ оно передано намъ Филолаемъ, а также Платономъ, Аристотелемъ и отчасти другими писателями,—что̀ собственно изъ пиѳагорейскаго ученія принадлежитъ самому Пиѳагору и что̀ Филолаю или другимъ пиѳагорейцамъ; а потому мы вынуждены представить ученіе пиѳагорейцевъ *вообще*, а не въ отдѣльности ученіе Пиѳагора, а затѣмъ и другихъ пиѳагорейцевъ. Впрочемъ относительно пиѳагорейцевъ эта невозможность отдѣлить ученіе Пиѳагора и ученія другихъ пиѳагорейцевъ одно отъ другого не представляетъ существенной важности ни вообще, ни въ особенности для насъ: ни вообще, потому что пиѳагореизмъ представляетъ одно само въ себѣ всецѣлое философское ученіе, ибо это одна философская школа въ строгомъ смыслѣ,—ни въ особенности для насъ, потому что для насъ достаточно знать философское ученіе пиѳагорейцевъ лишь вообще, лишь настолько, чтобы понять ихъ ученіе о числѣ какъ основу для особеннаго ихъ прикладного этическаго ученія. Итакъ сперва изложимъ общее пиѳагорейское философское ученіе о числѣ, насколько это намъ нужно для понятія ихъ этическаго ученія, а потомъ—это этическое ученіе.

Основателемъ пиѳагорейской философской школы признается Пиѳагоръ, потому что онъ первый призналъ сущностью всѣхъ существъ, субстанціею, *число*, которое и было затѣмъ признано таковою субстанціею всѣми его учениками и послѣдователями; въ этомъ смыслѣ философское ученіе Пиѳагора есть математическое воззрѣніе на природу, такъ что его справедливо называютъ натурфилософомъ-математикомъ. Вслѣдствіе того, что верховный принципъ философіи всѣхъ пиѳагорейцевъ есть число, эта философія называется иначе *ученіемъ о числахъ*

въ смыслѣ философской теоріи числа или теоріи такихъ свойствъ чиселъ и такихъ отношеній ихъ между собою, которыми выражаются существенныя свойства самихъ вещей и существенныя отношенія ихъ между собою. Вообще теорія свойства чиселъ и отношеній ихъ между собою называлась у грековъ собственно *ариѳметикой* въ смыслѣ науки (отъ слова ἀριθμός, число) была не то, что̀ обыкновенно разумѣютъ подъ нею теперь. Теперь подъ ариѳметикою обыкновенно разумѣютъ теорію искусства счисленія, предлагающую правила, относящіяся ко всѣмъ дѣйствіямъ надъ числами. Такую теорію искусства греки называли въ отличіе отъ ариѳметики, какъ науки, *логистикою*; но на самомъ дѣлѣ греки изучали правила, относящіяся къ дѣйствіямъ надъ числами, не столько теоретически, сколько практически.

Пиѳагорейцы понимали число во всѣхъ почти тѣхъ же значеніяхъ, въ какихъ и мы теперь понимаемъ его. Они понимали число:

1. Какъ выраженіе чистаго количества, т.-е. отвлеченнаго отъ опредѣленнаго чувствами предмета, или — какъ говорятъ — неименованнаго; напримѣръ если мы говоримъ: одинъ, два, три и т. д. безъ всякаго опредѣленія содержанія ихъ. Но пиѳагорейцы представляютъ въ этомъ отношеніи еще ту особенность, что числомъ они выражали сущность какого-либо предмета; напримѣръ сущность правосудія они выражали числомъ *пять*, такъ какъ это число есть среднее между первыми главными числами, ихъ, такъ сказать, уравновѣшивающее ($^{1,\ 2,\ 3,\ 4}_{6,\ 7,\ 8,\ 9}$ 5); поэтому они даже изображали число пять въ видѣ вѣсовъ.

2. Какъ топическое понятіе, т.-е. число способствуетъ тому, чтобы въ рядѣ предметовъ назначить каждому предмету извѣстное мѣсто, какъ тоны занимаютъ опредѣленное мѣсто въ музыкальной скалѣ; слѣдовательно число есть выраженіе порядка предметовъ. Пиѳагорейцы признали въ мірѣ порядокъ, а потому признали и такъ-называемыя порядковыя числа, какъ выраженіе его. Въ этомъ значеніи пиѳагорейцы говорили, напримѣръ, что единица, *монада* не есть число, а есть зачало и начало, принципъ числа, ибо единицею начи-

нается рядъ всѣхъ чиселъ; въ этомъ значеніи они говорили о первичной единицѣ или первомонадѣ, какъ о верховномъ принципѣ всего.

3. Какъ выраженіе въ формѣ понятія взаимнаго соотношенія между двумя предметами (поскольку это соотношеніе доступно количественному измѣренію); такъ напримѣръ отношенія мужа къ женѣ пиѳагорейцы выражали отношеніемъ *трехъ* къ *двумъ* (3: 2).

4. Какъ выраженіе отношенія какой-либо данной или разсматриваемой величины къ опредѣленной величинѣ, принимаемой за единицу; такъ напримѣръ числомъ опредѣляется отношеніе длины, ширины и вышины этого стола къ аршину съ его частями, вершками, т.-е. опредѣляется, сколько въ немъ аршинъ и вершковъ, въ длину, ширину и вышину. Въ этомъ смыслѣ пиѳагорейцы говорили, что единица, монада есть предѣлъ всего множественнаго или такъ-называемой *діады*, и потому приписывали единицѣ, монадѣ разныя свойства: что она, напримѣръ, есть законъ міра; что она есть единство всѣхъ противоположностей въ мірѣ, соединяющая все въ гармонію, и проч.

Число всегда оставалось у нихъ формою матеріи, т.-е. подъ формою числа они разсматривали всѣ вещи во внѣшней природѣ, такъ что число было у нихъ субстанціею всѣхъ вещей или такимъ верховнымъ принципомъ ихъ философіи, который они искали и нашли во внѣшней природѣ. Въ этомъ смыслѣ пиѳагорейцы были также *натурфилософы*, какъ и іонійцы-гилозоисты.

а. Число какъ субстанція.

Число, какъ субстанція, есть сущность всѣхъ существъ или есть всеобщее абсолютно-сущее. Уже іонійцы-гилозоисты искали такой субстанціи и полагали ее въ первовеществахъ, элементахъ, или въ смѣси ихъ, вообще въ матеріи. Но въ сравненіи съ ихъ субстанціею субстанція пиѳагорейцевъ представляется болѣе всеобщею и слѣдовательно болѣе приближающеюся съ метафизической точки зрѣнія къ абсолютно-сущему (какъ замѣтилъ уже Аристотель), а слѣдовательно и къ абсо-

лютной истинѣ. Число болѣе приближается ко всеобщему, существенному во всѣхъ вещахъ, къ субстанціальному, абсолютно-сущему: 1) потому что число есть понятіе общее всѣмъ разумнымъ существамъ. Положимъ,—говорятъ метафизики,—что человѣкъ долженъ былъ бы объяснить другому разумному существу, не человѣку, свое понятіе о всеобщей сущности вещей; если это другое разумное существо не будетъ имѣть такихъ же внѣшнихъ чувствъ, такого же физическаго организма, какъ человѣкъ, то это другое существо вовсе не пойметъ, что̀ человѣкъ разумѣетъ подъ водою, воздухомъ, огнемъ, землею и смѣсью этихъ элементовъ или неопредѣленною матеріею. Напротивъ, какой бы физическій организмъ ни имѣло это другое разумное существо, даже еслибы оно и вовсе не имѣло его, то оно поняло бы число; оно поняло бы, что̀ значитъ одинъ, два, три и т. д., вообще нѣсколько, много, ибо еслибы это другое существо не поняло этого, то оно вовсе не было бы разумнымъ существомъ. Слѣдовательно число есть въ этомъ отношеніи общая, необходимая истина для всѣхъ разумныхъ существъ, для всѣхъ умовъ, а не для нѣкоторыхъ только; словомъ, оно есть абсолютная истина. 2) Число болѣе приближается ко всеобщему, абсолютно-сущему, потому что оно есть предметъ умозрительный и менѣе чувственный, нежели субстанція іонійцевъ-гилозоистовъ. Метафизики доказываютъ это такимъ образомъ: всякое внѣшнее чувство имѣетъ свой особенный предметъ, такъ что никакимъ внѣшнимъ чувствомъ не воспринимаются особые предметы другихъ чувствъ; напримѣръ органъ зрѣнія, глаза—видятъ цвѣта, но не слышатъ звуковъ; органъ слуха, уши—слышатъ звуки, но не видятъ цвѣтовъ, и т. под. Поэтому, еслибы число было предметомъ чувственнымъ, то оно было бы особеннымъ предметомъ одного какого-либо внѣшняго чувства; но мы видимъ, напротивъ, что числомъ сопровождаются наши чувственныя воспріятія всѣхъ чувственныхъ предметовъ; мы говоримъ и понимаемъ: одинъ цвѣтъ, два, три и т. д., нѣсколько, много цвѣтовъ или—одинъ звукъ, два, три и т. д., нѣсколько, много звуковъ. Отсюда слѣдуетъ, что въ этомъ смыслѣ число не есть чувственный предметъ, а есть предметъ мыслимый. Въ самомъ дѣлѣ, если напримѣръ мы видимъ *одинъ* какой-либо цвѣтъ, слышимъ *одинъ* какой-либо звукъ и т. п.,

то тѣ, что мы видимъ это—цвѣтъ, а то, что мы слышимъ это—звукъ; но тѣ, о чемъ мы мыслимъ, какъ объ *одномъ*, это есть не что иное, какъ *число*. Также, если мы видимъ *многіе* цвѣта, слышимъ *многіе* звуки, то видимое нами — цвѣта, слышимое—звуки, но мыслимое нами какъ *многіе* — *число*. Поэтому, сравнивая верховный принципъ пиѳагорейцевъ съ верховнымъ принципомъ іонійцевъ-гилозоистовъ, съ точки зрѣнія метафизической философіи, мы не можемъ не признать въ пиѳагорейской философіи высшей ступени, на которую взошла греческая философія. Въ самомъ дѣлѣ, съ пиѳагорейцевъ начинаетъ по крайней мѣрѣ выказываться въ греческой философіи огромное различіе между чувственнымъ и мыслимымъ, между внѣшними чувствами и умомъ, между непосредственнымъ чувственнымъ воспріятіемъ и чистымъ мышленіемъ ума.

Гегель справедливо замѣчаетъ: „смѣлость такой мысли пиѳагорейцевъ весьма замѣчательна для насъ. Эта мысль однимъ взмахомъ разрушаетъ все, что наши обыкновенныя представленія считаютъ существеннымъ и истиннымъ. Она ставитъ мышленіе, а не чувства критеріемъ сущности вещей. Она такимъ образомъ возводитъ въ субстанцію и въ истинно-сущее нѣчто такое, что принадлежитъ къ совершенно иному порядку, нежели та форма опредѣленнаго бытія, какую представляютъ намъ внѣшнія чувства“.

Вотъ какимъ образомъ можно объяснить себѣ, почему у пиѳагорейцевъ субстанція, сущность всѣхъ вещей, всеобщее, абсолютно-сущее, абсолютная истина—есть число, а не матерія, какъ у іонійцевъ-гилозоистовъ.

б. Число какъ форма.

Изъ того, что число есть субстанція, прямо вытекаетъ, почему и въ какомъ отношеніи пиѳагорейцы разсматривали все подъ формою числа или смотрѣли на число не только какъ на субстанцію, но и какъ на форму; а именно—въ двоякомъ отношеніи: 1) какъ на форму мышленія и 2) какъ на форму матеріи.

1. Число какъ форма мышленія. Филолай говоритъ прямо: „все познаваемое нами имѣетъ въ себѣ число, ибо безъ числа нельзя ни мыслить, ни знать чего-либо“. Это значитъ: такъ

какъ число есть сущность всего, субстанція, или такъ какъ число есть существенное, субстанціальное во всемъ,—мы не можемъ ничего познать и ни о чемъ мыслить, иначе какъ подъ формою числа, напримѣръ подъ формою единичности или множественности и т. п. Слѣдовательно въ этомъ отношеніи число есть *необходимая* форма или категорія *мышленія*; въ эту форму мы влагаемъ все, ей все подчиняемъ, или ее придаемъ мышленіемъ нашимъ всему. Безъ этой формы, безъ числа, какъ субстанціи, сущности всѣхъ вещей, ничто въ мірѣ не было бы мыслимо умомъ, не было бы познаваемо, понятно. Изгоните изъ міра число, напримѣръ такъ, чтобы не существовало въ мірѣ одной или одиночной вещи, а слѣдовательно и двухъ, трехъ и т. д., вообще нѣсколькихъ, многихъ вещей, тогда весь міръ превратится въ какую-то неопредѣленную смѣсь, въ хаосъ или просто въ ничто, а наше мышленіе впадетъ въ самопротиворѣчащую нелѣпость, ибо мы мыслили бы о томъ, чего въ мірѣ вовсе нѣтъ—объ одномъ, двухъ, трехъ и т. д., вообще о многомъ.

2. Число какъ форма матеріи. Но число потому и есть необходимая форма мышленія, что оно есть необходимая форма всего въ мірѣ, или форма матеріи вообще. Хотя число и не есть сама матерія, само матеріальное, чувственное, все-таки оно есть форма матеріи, т.-е. форма, въ которую мышленіе влагаетъ все матеріальное, или форма, которой оно подчиняетъ все матеріальное, или форма, которую оно придаетъ матеріи; ибо все матеріальное есть или одно одиночное, или многое, множественное: мы мыслимъ о вещахъ или какъ объ одной, одиночной вещи, или какъ о нѣсколькихъ, многихъ вещахъ разомъ. Правда, пиѳагорейцы, называя число сущностью всѣхъ существъ и разсматривая *все* подъ формою числа, признавали число сущностью всѣхъ предметовъ, а не только чувственныхъ, матеріальныхъ вещей, и разсматривали подъ формою числа всѣ предметы, а не только чувственныя, матеріальныя вещи. Слѣдовательно если мы говоримъ, что у пиѳагорейцевъ число было формою *матеріи*, то это вовсе не значитъ, чтобы только чувственныя матеріальныя вещи были содержаніемъ этой формы; это значитъ только, что число не есть нѣчто чисто-умозрительное, мыслимое какъ напримѣръ Платоновы идеи, а есть форма

матеріальная или матеріалистическая, т.-е. форма, отвлеченная отъ матеріи умомъ, мышленіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, до отвлеченныхъ, неименованныхъ чиселъ (одинъ, два, три и т. п.) мы доходимъ не иначе, какъ посредствомъ умственнаго отвлеченія отъ чиселъ именованныхъ, а до именованныхъ чиселъ мы доходимъ не иначе, какъ посредствомъ воспріятія внѣшнихъ чувствъ.

Конечно, огромная разница между непосредственно-воспринимаемой чувствами вещью и числомъ, какъ понятіемъ, отвлеченнымъ отъ чувствъ. Эта разница состоитъ въ томъ, что все непосредственно-чувственное измѣнчиво, преходяще, а число есть нѣчто неизмѣнное, постоянное, пребывающее въ чувственныхъ вещахъ и потому субстанціальное, существенное; но все-таки число есть пребывающее, постоянное, неизмѣнное, существенное, субстанціальное въ *чувственныхъ вещахъ*, въ матеріи; все-таки число есть не болѣе, какъ субстанціальная форма, отвлеченная отъ матеріи, а не есть нѣчто чисто-мыслимое, какъ напримѣръ Платоновы идеи; къ идеямъ прекраснаго, истиннаго и благого неприложимо число; идеи не вкладываются въ форму числа; идеи нельзя разсматривать подъ формою числа; число не можетъ быть субстанціальною формою идей.

Конечно, и субстанція или верховные принципы іонійцевъ-илозоистовъ—элементы: вода, воздухъ, огонь, земля и смѣсь элементовъ, вообще матерія опредѣленная и неопредѣленная есть также умственное отвлеченіе, какъ и пиѳагорейская субстанція—число; но между этими умственными отвлеченіями огромная разница: матерія есть *непосредственное* умственное отвлеченіе отъ матеріальныхъ, чувственныхъ вещей, а число есть *посредственнсе* отвлеченіе (т.-е. посредствомъ матеріи), ибо число есть умственное отвлеченіе отъ матеріи вообще, а не отъ матеріальныхъ, чувственныхъ вещей въ особенности; число есть форма, отвлеченная отъ матеріи вообще, слѣдовательно форма матеріи вообще, такъ что по ученію пиѳагорейцевъ матерія вообще не есть существенное, субстанціальное, ибо матерія измѣнчива, а слѣдовательно и преходяща; вода, воздухъ, огонь и земля—вообще всѣ элементы и въ отдѣльности, и въ смѣси—видоизмѣняются въ преходящія единичныя вещи: ничто матеріальное или вся матерія вообще не можетъ

быть субстанціею, сущностью, абсолютно-сущимъ; ибо абсолютно-сущее всегда есть, всегда сохраняется, пребываетъ, есть нѣчто постоянное во всемъ; число же есть именно нѣчто постоянное, пребывающее, сохраняющееся въ вещахъ,—слѣдовательно оно можетъ быть сущностью всего, субстанціею; напримѣръ единичное или одиночное и множественное всегда остаются всеобщими формами для всего, какъ бы ни измѣнялись ихъ содержаніе, матерія; одною, единичною вещью можетъ быть и столъ, и дерево, и его сѣмя и проч.; многія вещи могутъ быть и столы, и деревья, и сѣмена ихъ. Словомъ, для числа, какъ для формы, содержаніе безразлично, несущественно, измѣнчиво, непребывающе; число приложимо ко всѣмъ вещамъ; число всегда остается однимъ и тѣмъ же, какъ бы ни измѣнялось его содержаніе.

Итакъ іонійцы-гилозоисты остановились на непосредственномъ отвлеченіи отъ всего матеріальнаго, единичнаго, отъ вещей, воспринимаемыхъ чувствами,—на матеріи самой въ себѣ, измѣнчивой, преходящей; пиѳагорейцы же взошли къ отвлеченной отъ матеріи формѣ, къ числу, какъ принципу постоянному, неизмѣнному. Слѣдовательно хотя и у этихъ іонійцевъ, и у пиѳагорейцевъ сущность вещей, субстанція, верховный принципъ философіи есть умственное отвлеченіе, но разница между іонійцами-гилозоистами и пиѳагорейцами въ этомъ отношеніи та, что субстанція первыхъ есть ближайшее, низшее, умственное отвлеченіе отъ самихъ единичныхъ вещей, а субстанція вторыхъ есть уже дальнѣйшее, высшее умственное отвлеченіе отъ отвлеченной іонійцами-гилозоистами вещества вообще, такъ что и оказывается, что у пиѳагорейцевъ число есть форма, отвлеченная не отъ самихъ единичныхъ вещей, или, короче, число есть форма матеріи.

Что число у пиѳагорейцевъ есть форма только *матеріи*, вещества, этому вовсе не противорѣчитъ опредѣленіе ими числа какъ сущности всѣхъ *существъ*, а не только матеріальныхъ, чувственныхъ вещей, и вотъ почему. Правда, пиѳагорейцы умственно отвлекли свою субстанцію—число—*только* отъ матеріи, какъ ея форму; но, разъ сдѣлавши такое отвлеченіе, разъ получивши черезъ отвлеченіе отъ матеріи число, они признали число сущностью не только чувственныхъ вещей, но и *всего*, всѣхъ су-

ществъ. Филолай прямо подтверждаетъ это, говоря: „ты можешь видѣть совершенное (полное) владычество натуры и силы числа не только во всѣхъ демоническихъ и божественныхъ существахъ, но и во всѣхъ человѣческихъ дѣлахъ и отношеніяхъ, во всѣхъ художествахъ, какъ и въ музыкѣ".

Слѣдовательно по ученію пиѳагорейцевъ число вполнѣ владычествуетъ во всемъ по своей натурѣ и силѣ, потому что оно есть всеобщее, субстанціальное во всемъ: оно владычествуетъ и въ сферѣ демонической, и въ сферѣ божественной,—ибо у грековъ нѣкоторыя числа считались божественными, въ особенности числа 1, 3, 4, 7 и 10, какъ выражающія сущность религіозныхъ предметовъ; число владычествуетъ и въ дѣлахъ, и въ отношеніяхъ человѣческихъ, какъ выражающихъ сущность въ особенности этическихъ понятій, напримѣръ правосудія и т. п.; число владычествуетъ и въ художественныхъ предметахъ, какъ выражающее сущность въ особенности эстетическихъ понятій (пропорціи, симметріи); число владычествуетъ и въ музыкѣ въ обширномъ греческомъ смыслѣ, т.-е. во всемъ, гдѣ есть стройность, порядокъ, мѣра, симметрія, пропорція. Словомъ, пиѳагорейцы внесли во все существующее, во все бытіе—форму, добытую ими посредствомъ умственнаго отвлеченія отъ матеріи, такъ что эта форма матеріи, число, получилау у нихъ значеніе формы существующаго, бытія вообще. Но спрашивается: почему же іонійцы-гилозоисты остановились на ближайшемъ, низшемъ умственномъ отвлеченіи, а пиѳагорейцы взошли къ дальнѣйшему, высшему? Почему эти іонійцы остановились на матеріи какъ на субстанціи, а пиѳагорейцы взошли къ формѣ матеріи и вообще къ формѣ бытія, какъ субстанціи? Потому что пиѳагорейцы усмотрѣли въ числѣ, какъ формѣ бытія или формѣ матеріи, вообще нѣчто такое, чего нѣтъ въ матеріи самой по себѣ, но что̀ необходимо, думали они, для того, чтобы всеобщее было *дѣйствительно* субстанціею. Субстанція — думали они — какъ истинно, абсолютно-сущее, должна быть всегда пребывающей, какъ она есть, постоянною, неизмѣнною или неизмѣнчивою. Матерія же не пребываетъ всегда, какъ она есть, неизмѣнчивою, постоянною; слѣдовательно она не можетъ быть и субстанціей, а можетъ быть субстанціею только форма матеріи или же вообще форма бы-

тія, именно число, какъ всегда остающееся, пребывающее, какъ оно есть, неизмѣнное, постоянное (одинъ всегда одинъ, два всегда два, многое всегда многое и т. д.). И въ самомъ дѣлѣ, какъ мы видѣли, все, что признавали іонійцы-гилозоисты за всеобщее, за субстанцію, признавали они не пребывающимъ какъ оно есть, не неизмѣннымъ, а видоизмѣняющимся: Θалесова вода и Анаксименовъ воздухъ видоизмѣняются, сгущаясь и разрѣжаясь во множественное разнообразіе единичныхъ вещей; то же слѣдуетъ сказать и о прочихъ элементахъ въ отдѣльности и въ смѣси ихъ, какъ Анаксимандрова неопредѣленная матерія, т.-е. и они всѣ, видоизмѣняясь, превращаются во множественное единообразіе единичныхъ вещей. Слѣдовательно эти іонійцы признали субстанціями нѣчто видоизмѣняющееся; пиθагорейцы же, напротивъ, признали субстанцію какъ нѣчто неизмѣнное, постоянное, пребывающее. Итакъ поставленный нами вопросъ послѣ этого объясненія можетъ быть точнѣе выраженъ такъ: почему іонійцы-гилозоисты остановились на матеріи, какъ на видоизмѣняющейся субстанціи, а пиθагорейцы перешли къ формѣ матеріи или къ формѣ бытія, какъ субстанціи неизмѣняющейся? Бёкъ объясняетъ это особеннымъ племеннымъ характеромъ тѣхъ и другихъ философовъ (философы-гилозоисты были іонійскаго, а пиθагорейцы—дорійскаго племени). „Духъ пиθагореизма (говоритъ Бёкъ) всего лучше можетъ быть понятъ въ противоположности его съ іонійскою философіею, потому что своеобразность грековъ (вообще) раздвоилась преимущественно на іонійскую и дорійскую; а пиθагореизмъ и есть именно чисто дорійская форма философіи. Чувственность іонійцевъ, зависимость ихъ отъ внѣшняго, воспріимчивость ихъ къ внѣшнимъ впечатлѣніямъ и ихъ живая подвижность выражаются въ ихъ матеріалистическомъ воззрѣніи на основы вещей и на разнообразную жизнь вещей—въ воззрѣніи, на которомъ основываются всѣ іонійскія системы философіи (а не гилозоистическія только). Подвижность іонійскаго характера всего яснѣе выражена іонійцемъ Гераклитомъ, назвавшимъ покой смертью души. Напротивъ, дорійскій характеръ проявляется въ спокойномъ пребываніи, въ твердыхъ формахъ, чѣмъ онъ возвышается надъ игрою чувственныхъ впечатлѣній и вводитъ въ жизнь внутреннюю гармонію; а потому дорійцы ищутъ философской сущ-

ности вещей не въ матеріальной, а въ формальной основѣ, придающей всему единство и порядокъ, стройность".

Прибавимъ къ этому слѣдующее замѣчаніе: хотя самъ Пиѳагоръ, основатель пиѳагорейской школы, происходилъ изъ Іоніи, но по характеру своему онъ былъ доріецъ, подобно тому какъ характеръ Сократа и Платона былъ также преимущественно дорійскій, хотя по рожденію они и были іонійцы. Что касается учениковъ и послѣдователей Пиѳагора, то они по большей части были дорійцы уже и по рожденію, а не только по характеру.

Но спрашивается: въ какомъ ближайшемъ смыслѣ пиѳагорейцы признавали число за неизмѣнчивую, субстанціальную форму матеріи или бытія вообще, какъ за всеобщую сущность всѣхъ существъ? Аристотель приводитъ объ этомъ два различныя мнѣнія самихъ пиѳагорейцевъ:

1. Число они признавали сущностью всѣхъ существъ въ томъ смыслѣ, что число *присуще* всѣмъ существамъ, есть форма, *присущая* всему бытію. Слѣдовательно число у пиѳагорейцевъ не есть просто предикатъ, сказуемое о существахъ, какъ о подлежащихъ; слѣдовательно не есть нѣчто отдѣльное отъ существъ, какъ сказуемое всегда отдѣльно отъ подлежащаго. Напротивъ, у пиѳагорейцевъ число и есть самое существо или самыя существа, т. е. есть ихъ сущность, существенное, субстанціальное въ нихъ, такъ что число, это формальное, есть существенное въ существѣ, есть субстанціальное въ вещи, а не ея матерія. Всѣ существа въ каждое мгновеніе измѣняются въ своей матеріи и преходятъ, какъ опредѣленныя матеріальныя вещи; число же остается неизмѣннымъ; оно есть непреходящее не только во всѣхъ чувственныхъ вещахъ, но и во всѣхъ существахъ; оно присуще имъ какъ неизмѣнное и непреходящее въ нихъ, какъ ихъ сущность, субстанція, какъ абсолютно-сущее.

Будучи такимъ образомъ присуще существамъ, число не есть нѣчто отдѣльное отъ нихъ, не имѣетъ отдѣльнаго отъ нихъ своего собственнаго особаго бытія, не живетъ особою отдѣльною отъ нихъ жизнью. Именно этимъ число и отличается отъ Платоновыхъ идей, по крайней мѣрѣ какъ ихъ понималъ Аристотель. Платоновы идеи суть нѣчто существую-

щее внѣ существъ, имѣющее свое отдѣльное отъ существъ, особое бытіе, свою особую, отдѣльную отъ нихъ, жизнь; напримѣръ для Платона существуетъ сама по себѣ, какъ абсолютно-сущее, вѣчная идея правды и справедливости, тождественная съ идеею нравственности. Эта идея осуществляется въ государствѣ, такъ что у Платона, какъ и у другихъ идеалистовъ, государство не есть общественный союзъ, выработанный жизнью и мыслью человѣка, исторіею человѣчества, союзъ, въ которомъ человѣкъ развиваетъ правду и справедливость для самого себя; слѣдовательно по этому взгляду государство такъ же самоцѣльно, какъ самоцѣленъ и человѣкъ. Напротивъ, у Платона и у другихъ идеалистовъ государство есть общественный союзъ, существующій только какъ средство для внѣшней цѣли, для осуществленія абсолютной идеи правды и справедливости, насколько возможно на землѣ осуществленіе этой идеи; правда и справедливость не присуща, по понятію Платона, государству, вслѣдствіе того, что человѣкъ развиваетъ ее въ государствѣ и, признавая ее такою, подчиняется признанной имъ правдѣ и справедливости; напротивъ, правда и справедливость есть нѣчто абсолютно сущее, внѣ времени и мѣста, чему человѣкъ не можетъ не подчиняться, какъ абсолютнымъ требованіямъ, вытекающимъ изъ вѣчной, внѣ человѣка, слѣдовательно внѣ государства, абсолютно-сущей идеи правды и справедливости. По Платону государство не существуетъ для идеи, для своихъ цѣлей, не самоцѣльно, какъ и человѣкъ, а существуетъ для сущаго внѣ ихъ, для абсолютной цѣли, для возможнаго осуществленія на землѣ вѣчной, абсолютной идеи правды и справедливости отдѣльно отъ человѣка и государства, существующей особо отъ государства и жизни, а слѣдовательно и не присущей государству. Такъ и *всѣ* Платоновы идеи не присущи существующему, существамъ, а сами по себѣ абсолютно сущи. Напротивъ, у пиѳагорейцевъ число присуще всему существующему, всѣмъ существамъ: нѣтъ ничего, въ чемъ не было бы числа, какъ ему существеннаго и слѣдовательно ему присущаго.

2. Число у пиѳагорейцевъ есть первообразъ существъ, а существа суть изображенія чиселъ, какъ своихъ первообразовъ, или всѣ существа, все бытіе образованы по числамъ, какъ сво-

имъ первообразамъ, суть подражанія числамъ, а не причастны только числамъ, такъ что въ существахъ, въ бытіи число воплощено вполнѣ, а не отчасти только; между тѣмъ какъ у Платона существа, бытіе—только причастны идеямъ, т.-е. идеи только *отчасти* воплощены въ нихъ, а не вполнѣ. Итакъ между субстанціею пиѳагорейцевъ—числомъ—и Платоновыми идеями есть существенное различіе. Пояснимъ это различіе примѣромъ. У пиѳагорейцевъ *столъ*—матеріальная вещь, будучи самъ по себѣ одиночнымъ столомъ, есть полное и совершенное изображеніе или выраженіе одиночности вообще, какъ первообраза, какъ всеобщей формы для всѣхъ существъ, въ ихъ одиночности: всякое существо само по себѣ есть вполнѣ и совершенно одно существо, а не то, чтобы оно было только *отчасти* однимъ, а отчасти и множественнымъ. По мнѣнію же Платона этотъ столъ только *отчасти* соотвѣтствуетъ идеѣ стола или, какъ онъ выражается, „стольности": это не идеальный столъ; въ немъ идея стола воплощена не вполнѣ, а только отчасти; онъ только *причастенъ* идеѣ стола, а не проявляетъ, не выражаетъ этой идеи вполнѣ; онъ не есть идеальный столъ, какъ и добрый человѣкъ не есть человѣкъ идеальной доброты, прекрасная, изящная вещь не есть вещь идеальнаго изящества, идеальной красоты, истинная мысль человѣческая не есть идеальная истина. Правда и справедливость въ государствѣ не есть идеальная, а только причастная идеѣ правды и справедливости, т.-е. абсолютная идея правды и справедливости осуществляется въ государствѣ отчасти, а не вполнѣ.

Изо всего, что̀ говоритъ Аристотель объ этихъ двухъ различныхъ опредѣленіяхъ пиѳагорейцами числа, какъ всеобщей формы бытія, видно, что опредѣленіе перваго рода или ближайшее пиѳагорейское толкованіе числа принадлежало только нѣкоторымъ пиѳагорейцамъ и притомъ только въ началѣ основанія пиѳагорейскаго ученія, такъ что мы не находимъ уже никакого слѣда его у позднѣйшаго пиѳагорейца, представителя развитого пиѳагореизма—Филолая; напротивъ, послѣдняго рода ближайшее опредѣленіе числа или толкованіе явилось впослѣдствіи и стало общимъ всѣмъ пиѳагорейцамъ. Однакоже эти два различныя опредѣленія или толкованія числа вовсе не противоположны, а, напротивъ, едины, ибо они основаны на

одной и той же главной мысли пиѳагорейцевъ, что число есть сущность всѣхъ существъ, ибо если число есть сущность всѣхъ существъ, то оно и присуще имъ, слѣдовательно оно — ихъ первообразъ, т.-е. общая имъ форма, обнимающая собою все существо вполнѣ какъ свое изображеніе. Если эти опредѣленія не противоположны, а едины, вытекая изъ одного и того же основного опредѣленія числа, какъ сущности всего, и если первое опредѣленіе есть ближайшій выводъ изъ этого основного опредѣленія, а второе—дальнѣйшій, то отсюда именно и слѣдуетъ сказанное нами: можно полагать, что перваго рода опредѣленіе образовалось вначалѣ, потому что прежде всего изъ положенія, что число есть сущность, вытекло то положеніе, что число присуще всѣмъ существамъ, а потомъ, при дальнѣйшемъ развитіи пиѳагореизма, вытекло второе опредѣленіе, вслѣдствіе того, что пиѳагорейцы спросили себя: *въ чемъ же* именно состоитъ эта присущность числа существамъ? (или, другими словами, вслѣдствіе того, что число присуще существамъ: *въ какомъ же отношеніи* находятся между собою число и существо?)—и отвѣчали: число есть первообразъ всѣхъ существъ, а существа суть изображенія числа, или: всѣ существа, все бытіе образованы по числамъ, какъ по своимъ формамъ, и потому должны быть разсматриваемы подъ формою числа; но число, будучи умственно-отвлеченною прямо отъ матеріи формою, есть у пиѳагорейцевъ именно *математическая* форма бытія, а не чисто-умозрительная, какъ Платоновы идеи. Отчего же пиѳагорейцы признали субстанціею всѣхъ существъ именно математическую форму, число? На этотъ вопросъ Аристотель и Филолай отвѣчаютъ различно, но такъ, что ихъ отвѣты вовсе не противоположны; ибо Аристотель указываетъ преимущественно внѣшній поводъ или внѣшнюю причину, а Филолай указываетъ на внутреннюю причину, т.-е. на тѣ, что вытекаетъ изъ самой внутренней сущности числа, на тѣ, почему пиѳагорейцы признали сущностью всѣхъ существъ именно число, т.-е. именно математическую форму.

Внѣшняя причина та, что (какъ говоритъ Аристотель) пиѳагорейцы первые стали заниматься научно и спеціально математикою; они подвинули ее впередъ и на ней воспитались; въ математикѣ же по ея сущности число есть *первое*

понятіе, т.-е. не предполагающее познанія никакихъ другихъ математическихъ понятій; слѣдовательно число есть и начало, и зачало, принципъ математики. Въ этомъ принципѣ математики они усмотрѣли и принципъ всего, т.-е. признали, что все въ мірѣ есть въ сущности число, или что число присуще всему и что все образовано по числамъ.

Внутренняя же причина та, что число, математическая форма бытія, есть нѣчто постоянное, неизмѣнное, пребывающее; слѣдовательно число придаетъ и всѣмъ нашимъ познаніямъ основательность, положительность, точность, достовѣрность, истинность; ибо все выраженное въ числахъ устраняетъ всякое наше недоумѣніе и разсѣеваетъ сомнѣніе, даетъ намъ возможность воспринимать, познавать все съ несомнѣнною достовѣрностью до того, что ничто не можетъ быть познаваемо безъ числа; оттого математическія науки считаются точными науками; оттого изъ естественныхъ наукъ астрономія, физика и химія стали съ тѣхъ только поръ науками въ истинномъ смыслѣ, когда астрономія стала основываться на математикѣ, переставъ быть астрологіею,—когда физика стала основываться на математикѣ, переставъ быть абстрактною натурфилософіею, —и когда химія, переставъ быть алхиміею, стала при своихъ опытахъ все взвѣшивать и измѣрять.

„Натура числа (говоритъ Филолай) есть законодательствующая, устраняющая все сомнительное и неизвѣстное и разъясняющая ихъ (недоумѣніе и сомнѣніе). Ничто никому не было бы очевиднымъ ни само въ себѣ, ни въ его взаимныхъ отношеніяхъ къ другому, еслибы не было числа. Никакого заблужденія не терпитъ натура числа. Никогда ложь не касается числа. Ложь враждебна и противна его натурѣ, а истина свойственна и присуща натурѣ числа“. Словомъ, число по своей сущности есть абсолютная истина, есть абсолютно-сущее. Человѣческій умъ подчиняется числу, какъ требованію абсолютной истины.

„Человѣческій умъ (говоритъ русскій писатель Немировичъ въ книгѣ: „Наши идеалисты и реалисты“, 1867) знаетъ однѣ абсолютныя истины, — математическія; какъ бы ни захотѣлъ человѣкъ не признать, что $2 \times 2 = 4$, онъ не можетъ; какъ бы ни захотѣлъ онъ построить что-либо на своей произволь-

ной истинѣ: $2 \times 2 = 5$, онъ—не можетъ; истина эта не нуждается въ признаніи человѣка, она только должна быть сознана человѣкомъ“.

Вотъ научныя доказательства пиѳагорейцевъ, на основаніи которыхъ они признали сущностью всѣхъ существъ, субстанціею, верховнымъ принципомъ—*математическую* форму матеріи, число (позитивизмъ пиѳагорейцевъ).

Но нельзя отвергать того, что на пиѳагорейцевъ могъ въ этомъ отношеніи имѣть большое вліяніе и религіозный авторитетъ, ибо пиѳагорейцы уже въ самомъ греческомъ народѣ нашли религіозныя вѣрованія въ святость нѣкоторыхъ по крайней мѣрѣ чиселъ, въ особенности единицы, трехъ, четырехъ, семи и десяти (теологизмъ пиѳагорейцевъ).

Такъ, пиѳагорейцы возвысились отъ матеріи—субстанціи іонійцевъ-гилозоистовъ—къ числу, математической формѣ матеріи и бытія вообще.

Излагая общее философское ученіе пиѳагорейцевъ, или такъ-называемое ученіе о числѣ, мы объяснили значеніе у пиѳагорейцевъ этого верховнаго принципа, числа, какъ всеобщей субстанціи и какъ всеобщей формы и мышленія, и бытія вообще. Но, сверхъ того, пиѳагорейцы разсматривали число и какъ *гармонію*, согласіе. Объяснимъ и это послѣднее значеніе числа у пиѳагорейцевъ.

в. Число какъ гармонія.

Пиѳагорейцы отождествляли число и гармонію до того, что безразлично употребляли одно слово вмѣсто другого. Спрашивается: какъ объяснить это? или—что все равно — почему и какъ пришли пиѳагорейцы къ тому, чтобы признать число гармоніею и гармонію числомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ тому, чтобы видѣть и въ гармоніи, какъ они видѣли и въ числѣ, всеобщее во всемъ?

Пиѳагорейцы пришли къ этому потому, что имъ, признавшимъ число за всеобщее во всемъ, необходимо долженъ былъ представиться тотъ же вопросъ, какой представился и іонійцамъ-гилозоистамъ, когда они признали всеобщимъ во всемъ опредѣленную или неопредѣленную матерію, а именно вопросъ:

почему и кáкъ всеобщее—у іонійцевъ матерія, у пиѳагорейцевъ число—является субстанціею или верховнымъ принципомъ всего множественнаго разнообразія единичныхъ вещей или существъ?

Мы видѣли, какъ іонійцы рѣшили этотъ вопросъ тѣмъ, что ихъ всеобщее, матерія, состоитъ изъ элементовъ, одного или многихъ, и что эти-то элементы видоизмѣняются въ единичныя вещи. Но всеобщее пиѳагорейцевъ, число, есть нѣчто неизмѣнное. Спрашивается: какъ можетъ ихъ неизмѣнное вообще, число, явиться присущимъ всѣмъ существамъ или быть ихъ первообразомъ, такъ что всѣ существа образовались по числу и весь міръ есть изображеніе числа?

Для отвѣта на этотъ вопросъ надобно сказать прежде всего, что и пиѳагорейцы, подобно іонійцамъ-гилозоистамъ, признали, что все въ мірѣ происходитъ изъ элементовъ, но не изъ матеріальныхъ элементовъ или первовеществъ, а изъ формальныхъ, т.-е. изъ элементовъ числа, признаннаго пиѳагорейцами за всеобщую субстанцію. Въ самомъ дѣлѣ, они учили, что число состоитъ изъ десяти паръ элементовъ, между собою противоположныхъ, но въ немъ—въ числѣ—соединенныхъ такъ, что число есть ихъ единство или ихъ гармонія, а эти элементы суть ближайшіе непосредственные, не верховные, но производные принципы зачала и начала всѣхъ существъ, подобно тому какъ у іонійцевъ-гилозоистовъ матеріальные элементы суть тѣ первовещества, изъ которыхъ происходятъ всѣ вещи.

За первые ближайшіе основные элементы числа пиѳагорейцы признали принципы чисто-ариѳметическіе, а именно слѣдующія три пары: 1) четъ и нечетъ; 2) неограниченное или неопредѣленное, и ограничивающее или опредѣляющее, и накопецъ 3) монаду, единицу, и діаду, двойницу. Скажемъ о каждой парѣ этихъ элементовъ числа въ ихъ связи между собою.

1. *Четъ и нечетъ.* Самыми близкими, какъ самыми наглядными противоположными элементами числа должны были представиться пиѳагорейцамъ *четъ* и *нечетъ*: ибо 1) въ самомъ дѣлѣ, число состоитъ изъ чета и нечета, такъ какъ всякое число есть или четное, или нечетное; 2) четъ и нечетъ противоположны между собою; 3) четъ немыслимъ безъ нечета,



и нечетъ — безъ чета, слѣдовательно они взаимно предполагаются; 4) четъ и нечетъ соединяются въ числѣ, какъ его существенные противоположные между собою элементы.

Но число у пиѳагорейцевъ есть всеобщая сущность всего, т.-е. оно присуще всѣмъ существамъ, и все образовано по числу. Слѣдовательно и элементы числа, четъ и нечетъ, присущи всѣмъ существамъ, и всѣ существа образованы по чету или нечету; слѣдовательно четъ и нечетъ суть непосредственные принципы всѣхъ существъ. Въ самомъ дѣлѣ, у пиѳагорейцевъ сущность однихъ существъ состоитъ въ извѣстномъ четномъ числѣ, а сущность другихъ—въ извѣстномъ нечетномъ числѣ или, наконецъ, сущность нѣкоторыхъ существъ состоитъ въ сочетаніи извѣстнаго четнаго и нечетнаго числа. Напримѣръ сущность математической точки состоитъ въ *единицѣ*, ибо точка ничѣмъ не опредѣляется, т.-е. не имѣетъ никакого протяженія, какъ ничѣмъ не опредѣляется и единица, ибо она сама ни изъ чего не состоитъ, такъ что единицу пиѳагорейцы даже и не считали за число; напротивъ, единицею опредѣляется всякое число, ибо всякое число состоитъ изъ единицъ; точно также и точкою опредѣляются всѣ геометрическія величины: линія, поверхность и тѣло, ибо всѣ они первоначально происходятъ изъ точки. Сущность математической линіи состоитъ въ *двухъ*, потому что она опредѣляется по крайней мѣрѣ двумя точками, или къ точкѣ, какъ къ единицѣ, надобно прибавить по крайней мѣрѣ еще точку, чтобы составилась линія, или надобно прибавить длину, т.-е. заставить точку двигаться. Сущность поверхности состоитъ въ *трехъ*, ибо къ длинѣ надобно прибавить еще ширину; а сущность тѣла—въ *четырехъ*, ибо къ длинѣ и ширинѣ надобно прибавить еще и толщину. Такъ какъ весь міръ состоитъ изъ тѣлъ, то сущность всего міра заключается въ суммѣ первыхъ четырехъ чиселъ, т.-е. въ числѣ *десять*, ибо $1+2+3+4=10$; это и есть число, обнимающее весь міръ или, какъ выражались пиѳагорейцы, все небо. *Десять* есть полное, совершенное число, ибо когда въ счетѣ мы дойдемъ до десяти, то весь счетъ собственно оканчивается; мы снова начинаемъ считать съ единицы, только прибавляя ее къ 10. Числа же 1, 2, 3, 4, изъ суммы которыхъ состоитъ 10 или сущность всего міра, и были главныя числа, которыми

пиѳагорейцы опредѣляли сущность всѣхъ существъ, какъ мы уже показали это на точкѣ, линіи, поверхности и тѣлѣ, и какъ можемъ показать еще и на другомъ, слѣдующемъ примѣрѣ:

Единица есть сущность всякаго существа, самого по себѣ взятаго, т.-е. какъ единичнаго или одиночнаго; двойница, или діада, есть сущность множественности существъ, ибо *два* означаетъ отличіе одного существа, самого по себѣ взятаго, единичнаго, отъ всякаго другого существа, тоже самого по себѣ взятаго, единичнаго. Тройница есть сущность существа какъ одного всецѣлаго, ибо всякое существо имѣетъ начало, средину или развитіе и конецъ, что̀ вмѣстѣ и составляетъ одно цѣлое. Четыре есть сущность или, какъ говорили пиѳагорейцы, корень, т.-е. основа всего мірового порядка, стройности міра, какъ космоса, ибо изъ четырехъ чиселъ, именно изъ первыхъ четырехъ, и состоитъ число 10, объемлющее весь міръ.

Но кромѣ того, что сущность каждаго существа состоитъ въ извѣстномъ одномъ четномъ или одномъ нечетномъ числѣ, она можетъ состоять—и въ самомъ дѣлѣ состоитъ—и въ разныхъ сочетаніяхъ, комбинаціяхъ извѣстныхъ четныхъ или нечетныхъ чиселъ между собою. Напримѣръ сущность правды и справедливости состоитъ въ квадратѣ или перваго четнаго числа 2, или, по мнѣнію другихъ пиѳагорейцевъ, въ квадратѣ перваго нечетнаго числа 3, потому что правда и справедливость состоитъ въ воздаяніи равнаго за равное (око за око, зубъ за зубъ). Слѣдовательно если сущность преступленія, напримѣръ, состоитъ въ двухъ, то и сущность наказанія также должна состоять въ двухъ; такимъ образомъ, сущность правды и справедливости какъ воздаянія будетъ квадратъ двухъ, или четыре ($2 \times 2 = 4$). Сущность супружества состоитъ въ нечетномъ числѣ 5, представляющемъ сумму, соединеніе двухъ чиселъ: перваго нечетнаго числа 3 и перваго четнаго числа 2 ($3 + 2$), гдѣ 3 составляетъ сущность мужского начала, какъ сильнѣйшаго, а 2—женскаго начала, какъ слабѣйшаго. Вотъ такимъ-то образомъ четъ и нечетъ, будучи элементами числа, являются ближайшими принципами всѣхъ вообще существъ въ мірѣ; а число, относительно котораго четъ и нечетъ суть элементы, есть ихъ единство, или число есть гармонія чета и нечета, какъ своихъ противоположныхъ между собою элементовъ.

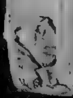
2.. *Ограничивающее, опредѣляющее (или предѣлъ) и неограниченное, неопредѣленное.* На четѣ и нечетѣ—этой самой первой парѣ элементовъ числа—пиѳагорейцы не остановились, а перешли къ другой парѣ элементовъ числа, находящейся въ непосредственной связи съ первою парою, именно къ принципамъ всѣхъ существъ: ограничивающему, опредѣляющему, или къ границѣ, предѣлу, и къ неограниченному, неопредѣленному; ибо пиѳагорейцы признали, что четъ есть принципъ неограниченнаго или неопредѣленнаго, а нечетъ—принципъ ограничивающаго или опредѣляющаго, границы, предѣла, и что, слѣдовательно, какъ четъ и нечетъ между собою противоположны, такъ противоположны между собою и эти принципы; какъ четъ и нечетъ суть элементы числа, такъ и эти принципы суть его элементы, и какъ число есть единство, гармонія чета и нечета, такъ число же есть единство, гармонія и этихъ принциповъ. Наглядно это объясняютъ такъ: всякое четное число раздвоятся на-цѣло безъ остатка, напримѣръ: 2, 4, 6 и т. д., а при раздвоеніи всякаго нечетнаго числа на-цѣло, всегда остается нераздвоенный остатокъ, напримѣръ 3, 7, 21 и т. п. Эта нераздвоенная единица, оказывающаяся въ остаткѣ, и есть граница, предѣлъ всякаго раздвоенія. Вмѣстѣ съ тѣмъ единица есть граница, предѣлъ всякаго числа въ томъ смыслѣ, что единицѣ не предшествуетъ никакое число, а напротивъ за единицей слѣдуютъ всѣ числа, весь безконечный, неограниченный, неопредѣленный рядъ ихъ. Далѣе, единица есть предѣлъ, или граница, всякаго неопредѣленнаго, неограниченнаго числа и въ томъ смыслѣ, что всякое число состоитъ изъ единицъ. Наконецъ, единица есть предѣлъ, граница всѣхъ неопредѣленныхъ, неограниченыхъ чиселъ и въ томъ смыслѣ, что единицею измѣряется всякое неопредѣленное, неограниченное число; ибо оно измѣряется опредѣленіемъ того, сколько въ немъ содержится единицъ. Слѣдовательно единица есть опредѣляющее мѣрило всякаго неопредѣленнаго числа; словомъ, единица есть принципъ, опредѣляющій, ограничивающій все неопредѣленное, неограниченное. Отсюда слѣдуетъ, что число состоитъ изъ двухъ противоположныхъ элементовъ: изъ принципа ограничивающаго, опредѣляющаго, или границы, предѣла,—какимъ является именно единица,—и изъ принципа неограниченнаго, неопредѣленнаго,

—какимъ является весь безконечный, слѣдовательно неограниченный и неопредѣленный рядъ чиселъ. Такъ непосредственно перешли пиѳагорейцы отъ первой пары элементовъ числа— чета и нечета—ко второй парѣ.

Объ этой парѣ *вообще* Филолай говоритъ слѣдующее: „Необходимо, чтобы все было или ограничивающимъ, или неограниченнымъ, или вмѣстѣ и ограничивающимъ, и неограниченнымъ; а такъ какъ оказывается, что всѣ существа составлены не изъ ограничивающаго только и не изъ неограниченнаго только, то отсюда слѣдуетъ, что всякое существо состоитъ вмѣстѣ и изъ ограничивающаго, и изъ неограниченнаго, и что міръ и все въ немъ содержимое образованы именно такимъ образомъ (имѣютъ такую форму)“.

Въ самомъ дѣлѣ, возьмемъ, напримѣръ, математическую линію. Ее ограничиваютъ, опредѣляютъ два конца ея, т.-е. двѣ крайнія математическія точки, какъ ея границы, предѣлы; такъ что она есть ограниченное, опредѣленное этимъ ограничивающимъ, опредѣляющимъ. Но представимъ себѣ, что линія не имѣетъ концовъ, слѣдовательно границъ, предѣловъ—тогда она безконечна, безгранична, неограниченна, неопредѣленна; слѣдовательно линія состоитъ изъ неограниченнаго, неопредѣленнаго и изъ ограничивающаго, опредѣляющаго принципа, какъ своихъ существенныхъ элементовъ или какъ необходимыхъ условій того, чтобы эта линія была линіею ограниченною, опредѣленною, конечною—существомъ опредѣленнымъ. Точно такъ неограниченная поверхность ограничивается линіями, неограниченное тѣло ограничивается поверхностями, весь неограниченный міръ ограничивается тѣлами, какъ существами опредѣленными. Слѣдовательно ограничивающее или опредѣляющее и неограниченное или неопредѣленное суть принципы всѣхъ опредѣленныхъ существъ. Вотъ Филолай и говоритъ, что міръ и все въ немъ ограничено, опредѣлено вслѣдствіе того, что въ мірѣ есть: 1) нѣчто такое, что̀ ограничиваетъ неограниченное, опредѣляетъ неопредѣленное, а слѣдовательно 2) и нѣчто неограниченное, неопредѣленное: ибо еслибы не было того и другого, то міръ и все въ немъ, всѣ его существа не были бы ограниченными, опредѣленными существами.

Всего яснѣе представляется значеніе неограниченнаго и



ограничивающаго и ихъ отношеній на условіяхъ музыкальной гармоніи. Музыкальный аккордъ состоитъ изъ извѣстнаго числа элементарныхъ звуковъ, отдѣленныхъ другъ отъ друга извѣстными интервалами, т.-е. тонами и полутонами; соединеніе *какихъ-нибудь* звуковъ не составляетъ гармонически правильнаго аккорда. То же самое будетъ, если мы не возьмемъ нѣсколькихъ звуковъ вмѣстѣ, не возьмемъ аккорда, а возьмемъ звуки послѣдовательно, какъ мелодіи; эта последовательность звуковъ, мелодія, не будетъ гармоническою, если звуки не будутъ отдѣлены другъ отъ друга опредѣленными интервалами. Итакъ, еслибы мы мысленно уничтожили интервалы, то-есть тоны и полутоны, отдѣляющіе звуки, которые составляютъ вмѣстѣ гармоническій аккордъ или гармоническую мелодію, то вовсе не было бы гармоніи; а еслибы мы уничтожили интервалы между *всѣми* звуками, то не было бы никакого различія между звуками, всѣ звуки смѣшались бы въ одинъ звукъ или, лучше сказать, вовсе не было бы звука, потому что всякій звукъ, будучи опредѣленнымъ, тѣмъ самымъ предполагаетъ интервалъ, отдѣляющій его отъ другого звука; слѣдовательно уничтоженіе интервала уничтожаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и гармонію, и самый звукъ вообще. Итакъ, что̀ такое звукъ? Это есть нѣчто опредѣленное. Что же такое интервалъ? Это нѣчто неопредѣленное. Звукъ есть предѣлъ интервала, который самъ по себѣ неопредѣленъ, а опредѣляется звукомъ. Итакъ, правильный гармоническій аккордъ и правильная гармоническая мелодія, вообще гармонія, есть соединеніе опредѣляющаго и неопредѣленнаго или, говоря языкомъ пиѳагорейцевъ, есть единство ограничивающаго и неограниченнаго.

Все безграничное, неопредѣленное само по себѣ, т.-е. взятое безъ ограничивающаго, опредѣляющаго, есть нѣчто такое, что̀ не приведено ни къ какому числу, ни къ какой формѣ; слѣдовательно оно есть безчисленное и безо̀бразное, и потому смѣшанное, хаотическое, немыслимое, несуществующее; поэтому пиѳагорейцы называли его пустымъ или пустотою. Только въ соединеніи съ ограничивающимъ, опредѣляющимъ все неограниченное, неопредѣленное, пустое приводится къ числу, получаетъ форму, является мыслимымъ и существующимъ, какъ опредѣленное существо. Слѣдовательно неограниченное или не-

опредѣленное и ограничивающее или опредѣляющее только въ своемъ соединеніи, въ гармоніи, являются принципами всѣхъ опредѣленныхъ существъ, всего міра, какъ элементы числа. Вотъ почему эти элементы, хотя и противоположные другъ другу, не могутъ существовать порознь; сосуществуя же вмѣстѣ, они именно соединяются въ числѣ, какъ въ своемъ единствѣ. Число и есть гармонія этихъ элементовъ, подобно тому какъ оно есть гармонія чета и нечета.

Въ заключеніе замѣчу, что ученіе пиѳагорейцевъ о соединеніи противоположностей—ограничивающаго, опредѣляющаго и неограниченнаго, неопредѣленнаго—заключало въ себѣ зародышъ нѣкоторыхъ важныхъ философскихъ мыслей и ученій послѣдующихъ философовъ, а именно въ особенности: Гераклита, Платона, Аристотеля.

Гераклитова мысль или ученіе о томъ, что все есть единство противоположностей находится—какъ мы увидимъ далѣе—въ прямой связи со всѣмъ его ученіемъ о томъ, что все не есть сущее, какъ покойное, неподвижное, т.-е. неизмѣнное, а, напротивъ, все есть движущееся, т.-е. измѣняющееся или—что все равно—все есть не бытіе, а становленіе, что слѣдовательно бытія нѣтъ, а есть становленіе. Эта мысль легла потомъ у Гегеля въ основу всей его философіи, съ тѣмъ уже различіемъ, что онъ придалъ этой мысли діалектическое движеніе и соединилъ ее со своимъ верховнымъ принципомъ, абсолютомъ, который сперва полагаетъ себя какъ бытіе, потомъ противополагаетъ себя какъ небытіе, отрицая бытіе, и наконецъ отрицаетъ это отрицаніе, такъ что все есть становленіе абсолюта.

Мысль или ученіе Платона заключается въ томъ, что все есть смѣшанное, т.-е. все опредѣленное, ограниченное, единичное смѣшано, составлено изъ предѣла, грани, т.-е. изъ опредѣляющаго, ограничивающаго и изъ неопредѣленнаго, неограниченнаго. Такъ предѣлъ, граница, опредѣляющее, ограничивающее въ физическомъ мірѣ есть законъ природы, опредѣляющій, ограничивающій все неопредѣленное, всю безграничную, всю, такъ сказать, беззаконную жизнь природы; а въ нравственномъ, этическомъ мірѣ предѣлъ, граница, опредѣляющее, ограничивающее есть законъ нравственный, этическій,

ограничивающій, опредѣляющій, обуздывающій безграничную, неопредѣленную, беззаконную дѣятельность человѣческую. Поэтому въ этосѣ, въ жизни государства и вообще въ общественныхъ союзахъ законъ есть предѣлъ, граница, опредѣляющее, ограничивающее, обуздывающее неопредѣленную, безграничную, необузданную дѣятельность индивидуальной воли, хотѣнія, произвола и своеволія.

Наконецъ мысль или ученіе Аристотеля о добродѣтели заключается въ томъ, что добродѣтель есть средина между двумя противоположными крайностями, т.-е. предѣлъ, граница неограниченныхъ крайностей какъ пороковъ. Напримѣръ бережливость есть среднее между скупостью и расточительностью, т.-е. есть предѣлъ, ихъ ограничивающій, ибо преступающій этотъ предѣлъ, какъ человѣкъ черезъ-чуръ бережливый, есть скупецъ, какъ слишкомъ мало бережливый, есть расточитель.

Отъ второй пары элементовъ числа пиѳагорейцы непосредственно переходятъ къ третьей и послѣдней парѣ чисто-ариѳметическихъ противоположеній между собою элементовъ числа— къ монадѣ или единицѣ, т.-е. единичному въ смыслѣ одиночнаго, тождественнаго самого съ собою, и къ неопредѣленной діадѣ, или неопредѣленной двойницѣ, т.-е. множественному въ смыслѣ различнаго.

3. *Монада и неопредѣленная діада.* Ограничивающее или опредѣляющее границу, предѣлъ, въ дальнѣйшемъ обозначеніи его основы пиѳагорейцы называютъ монадой, единицей (μόνας), а неограниченное или неопредѣленное—неопредѣленною діадой (δίας), двойницей. Поэтому и монада, и неопредѣленная діада суть также два противоположные между собою элемента числа, соединяемые въ немъ, а число есть единство, гармонія ихъ, есть единое во многомъ.

Все что есть, все сущее—есть монада или неопредѣленная діада; это значитъ—всякое существо, какъ ограниченное, опредѣленное, есть монада, т.-е. одно существо, само по себѣ существующее, единичное, одиночное и само съ собой тождественное, есть единица сама съ собой тождественная и, слѣдовательно, отдѣльная и отличная отъ всякаго другого существа; а потому всѣ существа отдѣльны одно отъ другого и различны; слѣдовательно всѣ существа представляютъ неограниченное,

неопредѣленное множество отдѣльныхъ и различныхъ существъ—неопредѣленная діада; предѣлъ же, граница этой неопредѣленной діады есть именно монада. Такимъ образомъ число сущее состоитъ изъ монады и неопредѣленной діады, а слѣдовательно число есть соединеніе, согласіе, гармонія опредѣленныхъ единичныхъ существъ и неопредѣленнаго различія, множественности; говоря иначе: число есть единое во многомъ, и въ этомъ отношеніи все сущее есть единое и многое.

Вслѣдствіе того, что каждое существо единично, одиночно, само съ собой тождественно или есть монада, ограничивается безграничная множественность различныхъ существъ,—неопредѣленная діада. Слѣдовательно монада есть ограничивающій принципъ всего, а неопредѣленная діада есть неограниченный принципъ всего. Итакъ: 1) монада и неопредѣленная діада суть также ближайшіе непосредственные принципы всего, всѣхъ существъ; 2) они суть противоположные между собою элементы числа и 3) они взаимно предполагаютъ себя, а слѣдовательно необходимо соединяются, именно въ число какъ гармонію, какъ единство во многомъ.

Метафизики стараются такимъ примѣромъ объяснить наглядно согласіе, гармонію, единство монады и неопредѣленной діады: всякое число отличается отъ другого числа: 1 отъ 5; 5 отъ 10 и т. д.; это различіе безконечно и множественно —это неопредѣленная діада. Но въ то же время всякое число и согласуется съ другимъ числомъ, такъ что всѣ числа согласуются между собою именно въ томъ отношеніи, что всякое число есть, само по себѣ взятое, одно число, — одно *пять*, одно *десять* и т. д., и въ этомъ смыслѣ всякое число единично, одиночно, само съ собой тождественно, есть монада; ибо если я говорю — пять, десять и т. д., то я всегда подразумѣваю одинъ пятокъ, одинъ десятокъ; слѣдовательно, говоря о *пяти*, я всегда подразумѣваю пять единицъ; говоря о *десяти*—десять единицъ и т. д.; такъ что всякое число есть единица, монада. Итакъ всякое число есть и различное отъ всего неопредѣленнаго множества другихъ чиселъ (есть неопредѣленная діада), и вмѣстѣ есть согласное со всѣми числами въ томъ, что оно единично, одиночно (есть монада).

Діада здѣсь называется неопредѣленною именно потому,

что она разнообразится до безконечности (ее можно выразить неопредѣленнымъ словомъ *нѣсколько*); этимъ неопредѣленная діада отличается отъ опредѣленной, т.-е. отъ числа 2; между тѣмъ какъ, напротивъ, монада никогда не разнится сама отъ себя; она остается одною и тою же, единичной, одиночной; этимъ монада отличается отъ монады въ смыслѣ единицы, съ которой начинается рядъ чиселъ.

Итакъ монада и неопредѣленная діада суть противоположные элементы числа. Но число есть сущность всѣхъ существъ; слѣдовательно всякое существо имѣетъ въ себѣ нѣчто такое, въ чемъ оно согласуется съ прочими существами; но вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣчто такое, чѣмъ оно разнится отъ прочихъ существъ, ибо и всякое число имѣетъ въ себѣ нѣчто такое, въ чемъ оно согласуется съ прочими числами (всякое число есть единица), но также имѣетъ и нѣчто такое, чѣмъ оно отличается отъ прочихъ чиселъ (5 отъ 10 и т. д.). Монада есть родовое понятіе всякаго существа, а неопредѣленная діада есть его же видовая разность, такъ что понятіе, сущность, а слѣдовательно и опредѣленіе, дефиниція всякаго существа, есть соединеніе, единство, согласіе, гармонія монады и неопредѣленной діады. Напримѣръ понятіе, сущность человѣка обыкновенно опредѣляютъ такъ: человѣкъ есть животное съ такимъ-то тѣлеснымъ организмомъ (двурукое, двуногое и проч.) и съ такою-то духовностью (разумное, свободное и проч.). Въ этомъ опредѣленіи человѣка родовое понятіе состоитъ въ томъ, что онъ есть животное; ибо это понятіе есть общее для всего рода животныхъ; этою своею стороною человѣкъ согласуется со всѣми прочими животными; слѣдовательно это родовое понятіе, какъ и всѣ родовыя понятія, есть монада. Напротивъ, то, что человѣкъ есть животное двурукое, двуногое и пр., это есть видовая разность человѣка, отличающая его отъ неопредѣленнаго множества прочихъ животныхъ; слѣдовательно эта видовая разность, какъ и всѣ видовыя разности, есть неопредѣленная діада. Итакъ въ понятіи, въ сущности всякаго существа соединяются монада и неопредѣленная діада, какъ его противоположные элементы; а такъ какъ сущность всякаго существа есть число, то слѣдовательно и въ этомъ отношеніи монада и діада суть элементы числа, какъ ихъ еди-

ства, согласія, гармоніи, какъ сущаго единаго въ сущемъ многомъ, т.-е. какъ всеобщаго сущаго и особеннаго сущаго. Все есть число, а слѣдовательно всѣ существа вообще и всякое существо въ отдѣльности соединяютъ въ себѣ монаду и діаду, или они суть принципы всего міра.

Но на этихъ трехъ первыхъ основныхъ ближайшихъ ариѳметическихъ противоположныхъ элементахъ, изъ которыхъ состоитъ число и весь міръ, пиѳагорейцы въ дальнѣйшемъ развитіи своего философскаго ученія также не останавливаются, а ищутъ еще другихъ противоположностей, какъ элементовъ числа, и, найдя ихъ, прибавляютъ къ сказаннымъ тремъ парамъ противоположностей. Они находятъ всѣ эти противоположности изъ разсматриванія міра съ разныхъ точекъ зрѣнія. Всѣ эти противоположности нужны имъ были именно для того, чтобы поставить разныя противоположности ближайшими принципами разныхъ областей знанія. Такъ они нашли всего 10 паръ противоположностей или противоположныхъ между собою элементовъ числа. Изъ таблицы этихъ 10-ти паръ противоположностей составилась слѣдующая знаменитая пиѳагорейская таблица противоположныхъ элементовъ числа.

I. Область ариѳметическая.

1. Нечетъ	1. Четъ
2. Ограничивающее	2. Неограниченное
3. Монада или единичное.	3. Неопредѣленная діада или множественное.

II. Область геометрическая.

4. Правое	4. Лѣвое
5. Прямое (сильнѣйшее)	5. Кривое (слабѣйшее)
6. Квадратъ (само себѣ равное, тождественное)	6. Удлиненный, вообще неправильный четыреугольникъ (не во всемъ себѣ равное).

III. Область физическая.

7. Покоящееся само, но движущее	7. Движимое
8. Свѣтъ	8. Тьма
9. Мужское (активное)	9. Женское (пассивное).

IV. Область этическая.

10. Доброе (ограничивающее) 10. Злое (неограниченное).

Взаимное соотвѣтствіе всѣхъ этихъ десяти паръ противоположныхъ элементовъ числа между собою намъ теперь неизвѣстно; видно только, что въ первой колоннѣ, начиная съ четвертой пары, стоятъ элементы въ какомъ-либо отношеніи совершеннѣйшіе, что послѣднія семь паръ соотвѣтствуютъ первымъ тремъ парамъ, какъ три пары находятся въ соотвѣтствіи между собою; но соотвѣтствіе послѣднихъ семи паръ между собою мы теперь не вполнѣ знаемъ, такъ что всѣ толкованія новыхъ философовъ — произвольны. Только о нѣкоторыхъ изъ нихъ можно сказать, что, напримѣръ, прямое есть ограничивающее начало для кривого, квадратъ—для удлиненнаго четыреугольника, покойное, т.-е. неизмѣнное, по движущее — для движимаго, свѣтъ — для тьмы, добро — для зла. Относительно же всѣхъ противоположностей несомнѣнно слѣдующее: 1) всѣ онѣ суть ближайшіе принципы всѣхъ существъ, какъ переходъ отъ числа въ смыслѣ всеобщей сущности къ числу въ смыслѣ особенныхъ существъ; 2) каждая пара есть существенные элементы числа, а слѣдовательно существа вообще и существъ въ особенности; 3) каждая пара—это элементы противоположные между собою; 4) но въ каждой парѣ одинъ элементъ немыслимъ и не существуетъ безъ другого; а потому они соединяются въ число, которое есть гармонія, согласіе, какъ единое во многомъ.

Сами пиѳагорейцы опредѣляли гармонію такъ: она есть единство различнаго, согласіе разногласнаго. Еслибы не было различнаго, разногласнаго, противоположности, то невозможна была бы гармонія, не нужно было бы единства, согласія, гармоніи.

„Существа подобныя, одной и той же натуры, не противоположныя (говоритъ Филолай), не нуждаются въ гармоніи; что касается существъ неподобныхъ, различныхъ по своей натурѣ, то безусловно необходимо, чтобы они были соединены въ гармонію, дабы могла быть въ нихъ стройность. А такъ какъ принципы единичныхъ существъ неподобны и существенно про-

тивоположны, то они не могли бы, соединясь, образовать стройный міръ, космосъ, еслибы не превзошла гармонія".

Вотъ почему необходимо, чтобы всѣ противоположности соединились въ числѣ, какъ его элементы; слѣдовательно число и есть ихъ единство, или число есть гармонія. А такъ какъ во всемъ, во всѣхъ существахъ міра, во всемъ мірѣ есть число, какъ сущность всѣхъ существъ, то во всемъ, во всѣхъ существахъ міра, во всемъ мірѣ есть гармонія, или весь міръ есть міръ гармоническій, стройный, есть *космосъ* — слово, которое, какъ говорятъ древніе, впервые было употреблено Пиѳагоромъ, потому что ему надобно было выразить ту свою мысль, что во всемъ мірѣ есть гармонія или число.

Діогенъ Лаэрцій приводитъ такое изреченіе Пиѳагора: „все соединяется гармоніею и необходимостью".

Спрашивается: что̀ же именно необходимо соединяетъ въ единство, въ гармонію, въ число всѣ его противоположные элементы, а вмѣстѣ съ ними и все множество единичныхъ, особенныхъ существъ? Аристотель отвѣчаетъ на этотъ вопросъ: „соединяетъ ихъ единое (ἓν), т.-е. общее во всемъ множественномъ".

То же говоритъ и самъ пиѳагореецъ Филолай, выражаясь въ о̀бразной формѣ такъ: „этотъ стройный міръ-космосъ вѣчно существовалъ, вѣчно будетъ существовать (т.-е. онъ есть сущее, а не есть только явленіе) и управляется единымъ (единое есть его принципъ)". Ни внутри міра, ни внѣ его нѣтъ причины (силы), которая превосходила бы причину, одушевляющую міръ и дѣлающую его безсмертнымъ (вѣчнымъ); слѣдовательно единое есть душа міра. Это единое называлъ Филолай также монадою, единицею, но для отличія отъ всѣхъ другихъ множественныхъ единицъ, монадъ, онъ называлъ это единое, т.-е. всеобщее, *перво-монадою*, такъ что многое, т.-е. всѣ множественныя единичныя существа—суть *просто монады*, а это единое, всеобщее есть *перво-монада*. Въ самомъ дѣлѣ, первая единица, перво-монада есть не только принципъ, начало или корень всего множества чиселъ, развивающееся изъ первой единицы, перво-монады, но есть и единое, т.-е. общее въ нихъ, ибо всѣ числа состоятъ изъ единицъ, такъ что единое, всеобщее, т.-е. первая еди-

ница или перво-монада (ἕν) есть соединяющее начало всего множественнаго (πολλά), т.-е. особеннаго. Филолай называлъ также единое, т.-е. всеобщее или перво-монаду, изъ которой развивается всякое число, и изъ которой состоятъ всѣ существа въ мірѣ, весь міръ, *божествомъ*. Слѣдовательно выражалъ единое, всеобщее, перво-монаду въ образной теологической формѣ. „Есть богъ (говоритъ Филолай) первенствующій и начальствующій надъ всѣмъ, всегда единый, сущій, вѣчный, неподвижный (неизмѣнный), равный самъ себѣ (т.-е. тождественный самъ съ собою), отличный отъ всего (т.-е. отъ множественныхъ особенныхъ единичныхъ существъ)“.

Но единое есть общее во всемъ, во всѣхъ существахъ, слѣдовательно есть сущее; а съ другой стороны и въ множественномъ есть также всеобщее, именно число; ибо число, какъ сущее, есть сущность всѣхъ существъ. Слѣдовательно единое и множественное есть сущее; въ самомъ дѣлѣ, не только единое, но и множественное пиѳагорейцы признавали сущимъ, т.-е. приписывали ему бытіе субстанціальное, а не феноменальное; т.-е. признавали, что это единое имѣетъ бытіе само по себѣ, абсолютное, безотносительное, а не только относительно человѣка — какъ явленіе для ума человѣка съ его физическимъ организмомъ. Въ самомъ дѣлѣ, и единое всеобщее, и множественное особенное суть монады, единицы; но только единое, всеобщее есть перво-монада, принципъ всѣхъ монадъ, всего множественнаго, всякаго числа или числа вообще.

Итакъ, результатъ пиѳагорейскаго общаго философскаго ученія теперь можетъ быть нами выраженъ въ такомъ основномъ положеніи: *единое и множественное* (ἕν καὶ πολλά) *есть сущее* (ὄν) *и все* (πᾶν), *а всеобщая сущность всего, всеобщая форма мышленія и бытія, всеобщее единство, гармонія, согласіе во всемъ—есть число* (ἀριθμός).

Разсматривая сущность пиѳагорейской философіи вообще съ точки зрѣнія положительной, мы не можемъ не признать ея несостоятельности, въ особенности потому, что она впала въ крайнюю односторонность. Правда, само по себѣ число — достовѣрно, слѣдовательно точны всѣ наши положенія, которыя могутъ быть опредѣлены числомъ и выражены въ числахъ; правда, не только предметы физическіе, т.-е. изъ области

внѣшней природы, но даже и предметы изъ области этической способны быть выражаемы въ числахъ и, будучи такъ выражены, получаютъ достовѣрность, истинность, положительность, основательность, что показываетъ, съ одной стороны, не одна чистая математика, но и прикладныя математическія науки, равно какъ и науки, основанныя на математикѣ (астрономія, физика и химія), а съ другой стороны, такъ-называемая моральная статистика,—но утверждать вслѣдствіе того, что число и есть всеобщая сущность всѣхъ существъ, есть всеобщая форма мышленія и бытія, есть единство, согласіе, гармонія всего — односторонне и, слѣдовательно, ложно, не говоря уже о томъ, что положительная наука не имѣетъ вообще притязанія на познаніе верховнаго принципа міра. Стараніе выражать въ числахъ сущность всего въ мірѣ физическомъ и нравственномъ есть натяжка, допускающая не только всевозможный произволъ, но и мечтательную фантазію и даже мистицизмъ, противные сущности науки.

Съ метафизической же точки зрѣнія пиѳагорейская философія неудовлетворительна, ибо верховный принципъ пиѳагорейцевъ—число, какъ и всякое вообще количественное понятіе, не есть - какъ ему должно бы быть—нѣчто умозрительное, сверхъопытное, какъ напримѣръ Платоновы „идеи", а есть не болѣе какъ математическая форма, отвлеченная, абстрагированная непосредственно отъ матеріи, а черезъ ея посредство и отъ матеріальныхъ чувственныхъ предметовъ, воспринимаемыхъ внѣшними чувствами, и затѣмъ уже приложенная ко всему, даже и не-матеріальному. Притомъ число есть чисто форма, не имѣющая сама по себѣ никакого содержанія, форма пустая, въ которую можетъ быть влагаемо безразлично всякое содержаніе. Число само по себѣ есть неименованное и въ этомъ смыслѣ—пустое, т.-е. оно есть ничего въ себѣ несодержащая форма; если же числу будетъ придано извѣстное содержаніе, то оно перестаетъ быть пустою, безсодержательною формою, обращаясь въ именованное число.

Принявъ такую форму за верховный принципъ, необходимо признать, что все наше знаніе есть не болѣе какъ продуктъ все-исчисляющаго, измѣряющаго, взвѣшивающаго разсудка, и что въ этомъ именно счетѣ, измѣреніи и взвѣшиваніи

и состоитъ вся наша познавательная теоретическая научная дѣятельность, и что потому вся основанная на такомъ знаніи практическая, т.-е. этическая и нравственная дѣятельность наша, а слѣдовательно и вся добродѣтель есть не болѣе какъ вѣрный разсчетъ все разсчитывающаго, мѣряющаго, взвѣшивающаго разсудка.

Дабы философія могла въ этомъ отношеніи вступить на высшую ступень своего историко-генетическаго развитія, необходимо было прежде всего ей возвыситься отъ числа къ такому верховному принципу, который болѣе приближался бы къ умозрительному, нежели число, т.-е. былъ бы по крайней мѣрѣ высшею абстракціею отъ чувственнаго, нежели число. Такимъ именно и является верховный принципъ элейской школы—абстрактное бытіе.

По замѣчанію Аристотеля верховный принципъ — число, какъ и все математическое, есть само неподвижное, неизмѣнное, недѣятельное начало, т.-е. не есть принципъ движенія, измѣненія; слѣдовательно изъ верховнаго принципа пиѳагорейцевъ—изъ числа—не могло возникнуть никакого движенія; поэтому пиѳагорейцы не объяснили, какъ изъ ихъ единаго, т.-е. всеобщаго, могло возникнуть множественное, т.-е. особенное — все множество особенныхъ единичныхъ существъ; въ силу чего единица могла соединиться сама съ собой и произвесть весь безконечно-множественный рядъ чиселъ, сотворить весь міръ, это множественное, особенное.

Въ томъ, что пиѳагорейцы не отвѣтили на этотъ вопросъ, и заключается внутренняя причина необходимости дальнѣйшаго историко-генетическаго развитія древней философіи. Дабы философія могла зайти и въ этомъ отношеніи на высшую ступень, необходимо ей было прежде всего обойти этотъ вопросъ, что̀ и сдѣлала также элейская философія тѣмъ, что она признала сущимъ только единое, какъ всеобщее абстрактное бытіе, а не множественное.

Но прежде, нежели мы взойдемъ на эту высшую ступень, мы должны сказать о приложеніи общаго ученія пиѳагорейцевъ къ ихъ особенному этическому ученію; что же касается прочихъ приложеній, особенно въ астрономіи и акустикѣ, мы оставляемъ ихъ въ сторонѣ, какъ вовсе неотносящихся къ на-

шей наукѣ. Впрочемъ, если бы кому-либо захотѣлось подробно ознакомиться и съ этими приложеніями, то главнымъ литературнымъ пособіемъ можетъ ему служить сочиненіе бывшаго французскаго академика Монтюела (*Montuela*, „Histoire des mathématiques“, 4 vol. Paris, 1799), а также отчасти и первый томъ „Исторіи индуктивныхъ наукъ“ Уэвелля.

Изложенное нами въ его сущности общее пиѳагорейское ученіе о числѣ пиѳагорейцы примѣнили и къ этикѣ, обративъ и на нее свое особенное вниманіе, а именно: 1) въ формѣ прямо и просто выраженныхъ этическихъ ученій (ἀκούσματα, буквально: слышанное вообще, а также поученія); 2) въ формѣ образныхъ символическихъ изреченій (συμβόλικα), отличающихся отъ такъ-называемыхъ гномовъ именно этою своею формою.

Что касается перваго рода этическихъ ученій пиѳагорейцевъ, то надо сказать, что пиѳагорейцы не оставили безъ опредѣленія ни одного изъ трехъ главныхъ этическихъ понятій, каковы: 1) понятіе о добродѣтели и о добрѣ вообще; 2) понятіе о правосудіи и о правдѣ и справедливости вообще; и 3) понятіе о супружествѣ, какъ объ основѣ всѣхъ постоянныхъ и самоцѣльныхъ союзовъ. Разсмотримъ ближе эти понятія.

1. *Понятіе о добродѣтели.* Здѣсь мы встрѣчаемъ впервые слово „добродѣтель“—ἀρετή — отъ ἄρι (очень). Число—видѣли мы у пиѳагорейцевъ—есть всеобщая сущность всѣхъ существъ, всеобщая форма мышленія и бытія и всеобщее единство, гармонія, согласіе всего. Оно же было принципомъ ихъ этики или ученія о нравственности. Поэтому, по ихъ понятію, добродѣтель, добрая нравственность состояла въ томъ, чтобы человѣкъ во всей своей практической дѣятельности основывался именно на этомъ верховномъ принципѣ и вывелъ изъ него этическій принципъ, руководствуясь имъ какъ основнымъ этическимъ правиломъ.

Такъ, съ одной стороны, добродѣтель, добрая нравственность состоитъ въ томъ, чтобы познавать, искать во всѣхъ существахъ сущность числа, и затѣмъ всю свою дѣятельность возводить къ числу или подводить ее подъ форму числа. Словомъ, добродѣтель, добрая нравственность есть у пиѳагорейцевъ результатъ надлежащаго правильнаго разсчета все измѣ-

ряющаго, все взвѣшивающаго и разсчитывающаго разсудка. Такое понятіе о добродѣтели, доброй нравственности впослѣдствіи было признано софистами, но противъ него возстали сперва Сократъ, а потомъ въ особенности Платонъ, доказывавшій, что истинная добродѣтель, добрая нравственность выше всякаго разсудочнаго, такъ-называемаго благоразумнаго разсчета. Но и теперь еще, какъ извѣстно, многіе держатся такого пиѳагорейскаго понятія о нравственности, хотя большинство вовсе не знаетъ его источника и происхожденія. Конечно, нельзя отрицать, что истинно-нравственный поступокъ не можетъ быть безразсуднымъ поступкомъ, и что, слѣдовательно, добрая нравственность предполагаетъ здравое разсужденіе, ибо какъ бы ни былъ, повидимому, хорошъ поступокъ безразсуднаго ребенка, все же онъ безразличенъ въ нравственномъ отношеніи: такъ-называемая невинность не есть еще добрая нравственность. Но здравый разсудокъ еще не дѣлаетъ человѣка нравственнымъ, подобно тому какъ здравый смыслъ не дѣлаетъ еще человѣка философомъ, а здоровые пальцы, напримѣръ, не дѣлаютъ еще человѣка виртуозомъ.

Съ другой стороны, изъ верховнаго своего принципа, числа, какъ гармоніи, согласія, пиѳагорейцы выводили, что добродѣтель, добрая нравственность состоитъ въ гармоніи, согласіи. Въ связи съ этимъ опредѣленіемъ находится ихъ опредѣленіе души какъ гармоніи. *Душа есть гармонія*; это значитъ, что все въ ней должно быть въ согласіи, въ единствѣ. Слѣдовательно пиѳагорейцы требовали, какъ существеннаго для души, чтобы она сохраняла внутри себя эту гармонію, это единство; требуя же этой внутренней гармоніи для души, они требовали, чтобы она проявляла свою гармонію во всемъ, во всей своей внѣшней дѣятельности, во всѣхъ своихъ поступкахъ; словомъ, требовали, чтобы всѣ поступки человѣка гармонировали, были согласны и другъ съ другомъ, и съ душой, съ внутренними убѣжденіями человѣка, изъ которыхъ они исходятъ, наконецъ—съ знаніемъ человѣка о томъ, что существенное во всемъ есть число, и что, слѣдовательно, необходимо дѣйствовать по обдуманному, правильному разсчету. Во всемъ этомъ выражалась гармонія, а слѣдовательно и добродѣтель, и добрая нравственность. Въ этомъ понятіи пиѳагорейцевъ есть

своя доля истины. Въ самомъ дѣлѣ, для того, чтобы человѣкъ могъ поступать нравственно, нужно, чтобы онъ не былъ раздвоенъ самъ съ собою, и чтобы всѣ его поступки согласовались между собою, были послѣдовательны; словомъ — нужно, чтобы человѣкъ этотъ представлялъ собою цѣльный характеръ. Но этого еще недостаточно для того, чтобы можно было назвать человѣка нравственнымъ. Все это есть только форма безъ всякаго содержанія, которымъ должно быть добро.

Пиѳагорейцы говорили и о добрѣ, но и на него они смотрѣли опять-таки съ формальной стороны, а именно, какъ на элементъ числа, противоположный другому его элементу—злу. Въ добрѣ пиѳагорейцы видѣли принципъ, ограничивающій зло, какъ само по себѣ безграничное, пустое, несущее, и въ этомъ ограниченіи добромъ зла, въ его обузданіи, поставляли также добродѣтель, добрую нравственность. Это понятіе также имѣетъ свою справедливую форму. Въ самомъ дѣлѣ, нравственнымъ закономъ, содержаніе котораго всегда есть добро, хотя и различно понимаемое людьми, ограничивается, обуздывается зло, и тѣмъ отрицается его положительность. Но остановиться на томъ, чтобы всю добрую нравственность полагать въ такомъ ограниченіи, обузданіи зла — одностороние и ложно, ибо это значитъ превратить весь нравственный законъ во внѣшнюю силу, во внѣшнее правило; а считать, что зло вовсе не есть сущее, реальное, значитъ противорѣчить фактамъ, слишкомъ часто напоминающимъ намъ о реальности зла.

Скажемъ теперь о томъ, какъ опредѣляли пиѳагорейцы основныя особенныя этико-юридическія понятія.

Сущность правды и справедливости въ смыслѣ правосудія пиѳагорейцы полагали въ числѣ 5, какъ среднемъ между 1, 2, 3, 4, съ одной стороны, и 6, 7, 8, 9—съ другой, слѣдовательно какъ ихъ уравновѣшивающимъ или приводящимъ въ единство, въ гармонію, въ согласіе; такъ что правда и справедливость есть въ этомъ смыслѣ то же, что̀ римляне называли „aequum aequitas“ или „jus aequum“. Поэтому пиѳагорейцы опредѣляли правду и справедливость вообще какъ число равнократно-равное или квадратное, т.-е. число само на себя умноженное. Эту сущность они и выражали словомъ ἀντιπεπόντος (буквально—возстраданіе), т.-е. воздаяніе, состоящее въ томъ,

что причинившій кому-либо добро или зло и самъ долженъ претерпѣть то же самое, т.-е. добро за добро и зло за зло, и притомъ совершенно въ равной мѣрѣ, т.-е. какое кто окажетъ другому добро, такое именно слѣдуетъ оказать и ему; какое окажетъ зло, такое зло слѣдуетъ оказать и ему; словомъ, воздаяніе равнаго за равное или равнократно равное. Въ этомъ смыслѣ правда и справедливость есть нѣчто уравнивающее; но все понятіе пиѳагорейцевъ о правдѣ и справедливости было чисто формальное и также состояло въ томъ, чтобы все разсчитывать, измѣрять и взвѣшивать.

Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что пиѳагорейцы были первые философы, заговорившіе о равенствѣ между гражданами, какъ требуемомъ правдою и справедливостью, ибо она-то и уравниваетъ ихъ между собою, воздавая каждому равное за равное; другими словами — пиѳагорейцы первые заговорили о томъ, что правда и справедливость есть равенство. Такимъ образомъ у пиѳагорейцевъ равенство впервые получаетъ юридическое значеніе. Однако же это значеніе является у нихъ еще какъ весьма одностороннее, неполное, вообще ограниченное, а именно, только какъ воздаяніе равнаго за равное.

Собственно только со времени Аристотеля равенство восходитъ въ философіи къ значенію болѣе всеобщему, именно юридическому, хотя сначала еще совсѣмъ почти неопредѣленному. Въ такомъ-то значеніи Аристотель сказалъ: „поскольку люди равны между собою, постольку имъ принадлежатъ равныя права“. Это значитъ — какъ обыкновенно понимаютъ теперь юристы-философы—что равенства абсолютнаго, безотносительнаго нѣтъ и быть не можетъ; а есть и должно быть равенство только относительное, именно: равенство какъ равноправность для равныхъ по своей природѣ, ибо равенство для неравныхъ по своей природѣ есть собственно неравенство.

Но только христіанству суждено было возвѣстить равенство въ такомъ видѣ, въ какомъ оно оказало огромное вліяніе на европейскую культуру. Однакоже прошло много времени, пока на почвѣ христіанства начало расцвѣтать равенство, т.-е. равноправность между гражданами, ибо всѣ средніе вѣка представляютъ собственно время неравенства.

Наука и жизнь начали мало-по-малу подготовлять повсе-

мѣстное осуществленіе идеи равенства. Въ области философіи и государственнаго права въ этомъ отношеніи выступила Англія. Затѣмъ въ видѣ критицизма и скептицизма французской философіи XVIII-го столѣтія возсталъ могучій противникъ наслѣдія, оставшагося послѣ среднихъ вѣковъ. Во Франціи Монтескьё (*Montesquieu*, „Esprit des lois“, Genève, 2 volumes, 1748) былъ основателемъ теоріи конституціонной монархіи, признавая республику, основанную на принципѣ добродѣтели и стремленія къ полному равенству, недостижимымъ идеаломъ государственнаго устройства. Опираясь на ученіе Монтескьё, Руссо (*Jean Jacques Rousseau*, „Contrat social“, 1762) возвѣстилъ принципы свободы, равенства и братства. По предложенію Лафайетта и другихъ послѣдовало провозглашеніе правъ человѣка (déclaration des droits de l'homme); въ связи съ этимъ провозглашеніемъ было признано полное равенство гражданъ, и въ достопамятное засѣданіе общаго собранія народныхъ представителей, въ ночь съ 4-го на 5-е августа нов. ст. 1789 г., пали всѣ сословныя привилегіи. Тогда-то для обозначенія признаннаго впервые полнаго равенства гражданъ явилось, какъ терминъ, выраженіе „равенство передъ закономъ“ (égalité devant la loi). Здѣсь это выраженіе, вслѣдствіе сказаннаго историческаго своего происхожденія, имѣло собственно только отрицательное значеніе, т.-е. устраненіе всякихъ привилегій. Но впослѣдствіи, когда такъ-называемое равенство предъ закономъ стало болѣе и болѣе распространяться въ западной Европѣ, правительства старались опредѣлять этотъ терминъ и положительно, особенно въ своихъ конституціонныхъ хартіяхъ (напримѣръ въ хартіяхъ швейцарскаго союза 1848 и 1874 гг.). Съ другой стороны, и многіе ученые, особенно германскіе, пытались найти возможно общее строго-логическое опредѣленіе понятія о такъ-называемомъ равенствѣ передъ закономъ. Блунчли (*Bluntschli*, „Allgemeines Staats-Recht“, München, 1857) подъ равенствомъ понимаетъ равенство передъ судомъ, слѣдовательно требуетъ отъ судьи, чтобы онъ судилъ, не взирая на лица, и признаетъ это равенство слѣдствіемъ великаго римскаго юридическаго основоположенія „suum cuique tribuere“ (воздавать всякому свое). Но такое опредѣленіе слишкомъ стѣсняетъ значеніе равенства въ смыслѣ

равенства *передъ закономъ*, ибо очевидно, что равенство не можетъ ограничиться только равенствомъ *передъ судомъ*, т.-е. передъ судебною властью, а должно быть вмѣстѣ съ тѣмъ также равенствомъ какъ передъ административною, такъ и передъ законодательною властью.

Гольцендорфъ (*Holtzendorf*, „Encyklopädie in systematischer Bearbeitung", Leipzig, 1873) обусловливаетъ основоположеніе равенства уничтоженіемъ судебныхъ привилегій, доступомъ къ государственнымъ должностямъ всѣхъ къ тому способныхъ лицъ и недопущеніемъ привилегій относительно налоговъ. Ясно, что такое опредѣленіе равенства передъ закономъ страдаетъ неполнотою и неточностью. Вообще приходится сказать, что хотя надлежащее опредѣленіе равенства передъ закономъ и можетъ быть представлено въ положительномъ правѣ извѣстнаго государства на точномъ основаніи его собственныхъ законовъ и обычаевъ, но такое опредѣленіе будетъ различно въ различныхъ государствахъ; между тѣмъ какъ только общее для всѣхъ государствъ и, прибавлю, для всѣхъ временъ опредѣленіе понятія о равенствѣ предъ закономъ могло бы быть внесено въ науку, занимающуюся правомъ вообще, т.-е. въ философію права. Все, что можно сказать общаго о равенствѣ передъ закономъ, сводится лишь къ тому, что со времени объявленія во Франціи равенства передъ закономъ, какъ общаго принципа ея законодательства, эта идея сдѣлала несомнѣнно большіе успѣхи въ своемъ распространеніи и развитіи; такъ что многія существовавшія прежде неравенства между гражданами уже исчезли и повсюду признается требованіе равенства передъ закономъ въ томъ смыслѣ, что всякій гражданинъ всякаго государства долженъ равномѣрно пользоваться защитою законовъ и равномѣрно же имъ подчиняться.

Стефенъ (*Fitz James Stephen*, „Liberty, equality, fraternity", London, 1873) вѣрно замѣтилъ, что „несправедливо Милль (извѣстный англійскій философъ) утверждалъ, будто бы между людьми нѣтъ никакого неравенства, которое могло бы имѣть вліяніе на опредѣленіе законныхъ правъ и обязанностей, и что потому будто бы справедливый законъ не долженъ предполагать неравенства между людьми. Главныя изъ неравностей суть неравности въ возрастѣ и полѣ. Самъ Милль вы-

нужденъ признать первую неравность (въ возрастѣ). Что касается другого неравенства (въ полѣ), то всѣ частности физическаго устройства мужчинъ и женщинъ указываютъ на ихъ физическое неравенство. Иной вопросъ, въ какомъ смыслѣ признать это ихъ неравенство, и къ какимъ различіямъ должно оно вести въ законномъ положеніи мужчины какъ мужчины и женщины какъ женщины". Но авторъ заходитъ слишкомъ далеко, когда говоритъ, напримѣръ, что не можетъ быть *никакого* равенства между богатымъ и бѣднымъ, между сильнымъ и слабымъ, въ особенности между человѣкомъ *хорошей фамиліи* и хорошаго воспитанія и другимъ — *низшей породы*; авторъ доходитъ до того, что возмущается всеобщей подачей голосовъ или политическимъ равенствомъ, говоря, что равенство между гражданами есть мечта и т. п. Дѣло въ томъ, что абсолютное равенство есть дѣйствительно и нѣчто неразумное, и мечтательное; но равенство гражданъ передъ закономъ никакъ не можетъ быть названо ни неразумнымъ, ни мечтательнымъ въ наше время, когда оно все болѣе и болѣе распространяется по лицу земли, мало-по-малу прочно водворяясь во всѣхъ сколько-нибудь образованныхъ государствахъ.

Что касается мнѣнія берлинскаго профессора Мишле (*Karl Ludwig Mischelet*), что нѣтъ лучшаго, разумнѣйшаго основанія для наказанія, какъ такъ-называемое talio или jus talionis, то въ этомъ отношеніи Мишле возвращается собственно къ Кантовой теоріи наказанія; ибо Кантъ-то именно и хотѣлъ опять ввести въ карательное уголовное право пиѳагорейское понятіе о равенствѣ, какъ о воздаяніи равнаго за равное (talionem). Мишле могъ послѣдовать въ этомъ отношеніи Канту, несмотря на то, что онъ гегельянецъ, потому что Кантова и Гегелева теоріи наказаній имѣютъ то общее, что онѣ равно суть такъ-называемыя *абсолютныя* теоріи, въ отличіе отъ релятивныхъ, относительныхъ, каковы, напримѣръ, теорія устрашенія, теорія исправленія и т. п.

Замѣтимъ, что *talionem* (воздаяніе равнаго за равное) признано было вообще древнѣйшимъ положительнымъ правомъ какъ нѣчто правомѣрное (напримѣръ еврейскимъ—въ выраженіи: „око за око, зубъ за зубъ"), и что этимъ отчасти объясняется, почему такой древнѣйшій философъ, какъ Пиѳагоръ,

призналъ *talionem* праведнымъ и справедливымъ и съ философской точки зрѣнія.

Но выразившійся въ древнѣйшемъ положительномъ правѣ взглядъ древнѣйшихъ народовъ на сущность наказанія, заключающуюся in jure talionis, существенно отличается отъ Кантовой теоріи наказанія и *вообще* отъ абсолютныхъ теорій наказанія тѣмъ, что взглядъ древнѣйшихъ народовъ на taliонem былъ, конечно, столь же грубъ, какъ грубы, дики были и они сами; ибо у нихъ этотъ взглядъ былъ первоначальный, слѣдовательно неразвитый, такъ что этими народами *talio* понималось буквально: „око за око, зубъ за зубъ". Напротивъ, понятіе о talione въ абсолютныхъ теоріяхъ наказанія, особенно начиная съ Канта, есть понятіе уже развитое, особенно у Гегеля, въ смыслѣ возстановленія права, нарушаемаго преступленіемъ, какъ отрицаніемъ права, такъ что наказаніе есть отрицаніе отрицанія, а слѣдовательно новое положеніе, что̀ согласно съ его діалектическою методою и съ верховнымъ принципомъ его философіи: все есть не что иное, какъ діалектически саморазвивающійся λόγος—умъ, мышленіе.

Пиѳагорейцамъ недоставало понятія объ индивидуальной нравственной, общественной и политической свободѣ, ибо они всецѣло подчиняли индивида союзу, а слѣдовательно требовали такого же подчиненія гражданина государству, совершеннаго поглощенія индивида въ государствѣ, что̀ никакъ уже не совмѣстно съ индивидуальною свободою, такъ что они, осуществляя въ своемъ союзѣ и равенство, и братство, не осуществляли въ немъ третьяго, не менѣе важнаго принципа—свободы. Въ этомъ отношеніи пиѳагорейцевъ отчасти защищаетъ Лоранъ (*Laurent*, „Etudes sur l'histoire de l'homme", 18 volumes). „Если (говоритъ онъ) вѣрить противникамъ великаго философа (Пиѳагора), то его философія была заговоромъ противъ народа. Они обвиняютъ его въ желаніи сосредоточить правленіе въ рукахъ нѣсколькихъ олигарховъ и обращаться съ остальными людьми какъ со стадомъ скота. Эти обвиненія нашли себѣ отголосокъ у новыхъ философовъ и историковъ. По словамъ Кузена, о пиѳагорейской политикѣ составилась такая репутація, что она (эта политика) сильно склонялась на сторону аристократіи; быть можетъ, эта аристократія была со-

вершенно нравственною, но все-таки это была *аристократія*, и она была тѣмъ опаснѣе, что тяготѣла надъ людьми всею тяжестью священной идеи добродѣтели".

„Вѣрно, что Пиѳагоръ благопріятствовалъ аристократическому правленію; но этотъ упрекъ долженъ относиться ко всей древности; древніе не знали истиннаго равенства; они осуществляли его только въ средѣ извѣстной касты. Философы, подчиняясь этой всеобщей тенденціи, строили свое идеальное государство на такомъ же фундаментѣ. Пиѳагоръ, какъ и Платонъ, могъ одушевляться дорическимъ устройствомъ, которое осуществляло равенство, единство, солидарность по крайней мѣрѣ въ главномъ городѣ (Спарта). Но аристократія, какъ понималъ ее Пиѳагоръ, была гораздо выше аристократіи, которую лакедемонское законодательство нашло уже учрежденною, и которую оно должно было уважить. Спарта была основана на насиліи и держалась только самымъ возмутительнымъ злоупотребленіемъ силы. Пиѳагорейское же общество возникло не путемъ завоеванія; душою этого общенія было братство, была любовь".

„Кузенъ упрекаетъ Пиѳагора за то, что онъ сдѣлалъ изъ города, государства, родъ монастыря. Раумеръ, пораженный сходствомъ между пиѳагорейскимъ союзомъ и римско-католическими общинами, хотѣлъ осудить его окончательно, сравнивъ его съ іезуитскимъ орденомъ. Гротъ повторилъ это сравненіе; но Луденъ справедливѣе относится къ Пиѳагору, говоря, что основанный имъ союзъ принадлежитъ къ числу прекраснѣйшихъ человѣческихъ попытокъ".

„Можно было бы найти болѣе вѣрный образецъ для сравненія пиѳагорейскихъ обществъ въ знаменитомъ общеніи франкъ-масоновъ. Цѣль Пиѳагора, какъ и цѣль франкъ-масоновъ, состояла въ доставленіи блага, счастья всѣмъ людямъ; это самый высокій космополитизмъ. Пиѳагоръ могъ ошибиться въ средствахъ, какъ ошиблись Ликургъ и Платонъ; Пиѳагоръ не довольно уважилъ права̀ индивида, такъ какъ вообще древностью, не знавшею этихъ правъ, поглощался человѣкъ въ государствѣ; но міръ новый впалъ въ другую, противоположную крайность: ему неизвѣстны права̀ общества; индивидуализмъ нынѣ господствуетъ и грозитъ привесть къ разрушенію общественнаго тѣла".

„Еще и теперь человѣчество можетъ одушевиться Пиѳагоровымъ идеаломъ — общеніемъ и любовью; но оно должно расширить кругъ своихъ привязанностей; тогда связью *всѣхъ* людей станетъ то дружество, которое соединяло пиѳагорейцевъ и было такъ могущественно, что возводило преданность до героизма“.

„Дружество было въ глазахъ Пиѳагора связью человѣчества и всѣхъ твореній. По ученію пиѳагорейцевъ, всѣ добродѣтели суть не что иное, какъ пути къ любви. Понятно, что это всеобщее дружество измѣнилось въ святое родственное чувство между членами общенія, которые были связаны общими имъ вѣрованіями. Но пиѳагорейское братство не помѣшало тому, чтобы дружеская связь существовала и въ отношеніи людей, не причастныхъ пиѳагорейскому общенію“.

„Въ числѣ ученій, приписываемыхъ пиѳагорейской школѣ, мы находимъ самыя возвышенныя правила взаимныхъ соотношеній, въ какихъ должны состоять правительственныя лица и граждане. Политика этихъ философовъ, которыхъ обвиняютъ въ томъ, что они были олигархи, имѣла своимъ принципомъ не пассивное повиновеніе, а любовь. Они требовали человѣколюбія со стороны правителей и привязанности къ нимъ со стороны гражданъ; страхъ казался имъ преградою слабою, неспособною удержать дурныя страсти. Любви же они приписывали безпредѣльное могущество. Любовь, по своей природѣ, есть чувство, распространяющееся на всѣ существа (Пиѳагоръ требовалъ, чтобы послѣдователи его дѣлали добро и врагамъ своимъ, дабы ненависть ихъ превратить въ дружество); но въ вѣрованіяхъ древнихъ было одно, почти непреодолимое препятствіе къ развитію этого чувства: имъ недоставало пониманія единства всего рода человѣческаго. Вслѣдствіе своего изолированія древнія государства питали ко всѣмъ иностранцамъ ненависть или же презрѣніе, порождаемыя гордостью и невѣжествомъ. Извѣстно, какъ глубока была пропасть, разъединявшая грековъ и варваровъ; она почти напоминаетъ разъединеніе кастъ. Пиѳагору надлежало сдѣлать особенное усиліе въ духѣ любви, чтобы возвыситься надъ общимъ предразсудкомъ. Онъ различаетъ людей не по ихъ рожденію, а по ихъ добро-

дѣтели; онъ болѣе уважаетъ праведнаго иностранца, нежели неправеднаго согражданина и даже родственника. Воспитаніе (думалъ онъ) возвышаетъ варвара надъ грекомъ".

„Затѣмъ спрашивается: каковы были мнѣнія пиѳагорейцевъ о взаимныхъ соотношеніяхъ народовъ между собою, о мирѣ и войнѣ? Греческія государства раздирались непрестанными несогласіями; честолюбіе влекло ихъ къ расширенію могущества; ни въ мирное, ни въ военное время они не уважали даннаго слова. Пиѳагоръ же (какъ говорятъ) совѣтовалъ республикамъ Великой Греціи сохранять между собою равенство, ибо равенство не порождаетъ войны. Правда и справедливость и вѣрность своему слову должны господствовать (требовалъ онъ) надъ ихъ взаимными отношеніями; ибо безъ вѣрности своему слову невозможно никакое общеніе между людьми, между народами; а правда и справедливость такъ необходима, что безъ нея ничто не можетъ устоять ни въ небесахъ, ни на землѣ, ни въ преисподней. По ученію Пиѳагора, только правда и справедливость можетъ узаконить войну; вообще на всемъ его ученіи лежалъ отпечатокъ миролюбія; преданіе и говоритъ о немъ, что онъ (вездѣ) является примирителемъ. Не только поддерживалъ онъ согласіе внутри государствъ, гдѣ слава его имени призывала его учениковъ къ управленію; но онъ успѣлъ установить гармонію даже между отдѣльными республиками".

Въ смыслѣ Лорана замѣчаетъ и Аренсъ (*Ahrens*, „Naturrecht", Wien, 1870), что Пиѳагоръ посредствомъ своего союза хотѣлъ основать нравственное общеніе между людьми, которое обнимало бы всю ихъ жизнь; но что эта цѣль была недосягаема для древности вообще, потому что въ ней для этого недостаточно окрѣпли идеальныя жизненныя силы.

Свое понятіе о правдѣ и справедливости Пиѳагоръ выразилъ, между прочимъ, въ гномѣ: „не обвѣшивай", т.-е. клади поровну на каждую чашку вѣсовъ. Какое же именно число выражало сущность правды и справедливости? Пиѳагорейцы опредѣляли его различно: одни находили сущность правды и справедливости въ числѣ *четыре*, какъ въ квадратѣ перваго четнаго числа, другіе — въ числѣ *девять*, какъ въ квадратѣ перваго нечетнаго числа.

Сущность супружества, служащаго основою всѣхъ общественныхъ союзовъ, полагали они въ числѣ *пять*, какъ въ соединеніи (суммѣ) перваго нечетнаго числа (3)—бóльшаго, сильнѣйшаго, мужескаго, активнаго, и перваго четнаго числа (2)—мéньшаго, слабѣйшаго, женскаго, пассивнаго; ибо мужеское и женское начала суть, какъ мы видѣли, у пиѳагорейцевъ тоже противоположные элементы числа, состоящіе въ немъ въ единствѣ, въ гармоніи; такъ что супружество, бракъ есть также согласіе, гармонія противоположностей. Все это до нѣкоторой степени справедливо: супружество требуетъ согласія, гармоніи между супругами; въ супружествѣ соединяются мужчина и женщина, какъ люди разнаго пола; въ супружествѣ супруги и физически, и нравственно восполняются одинъ другимъ; мужъ есть представитель преимущественно активнаго, сильнѣйшаго, а жена—пассивнаго, слабѣйшаго начала; но не въ этомъ только состоитъ вся сущность супружества: это только форма безъ всякаго содержанія, именно безъ любви.

Таковы пиѳагорейскія опредѣленія главныхъ основныхъ этическихъ понятій въ ихъ теоретическомъ ученіи объ этикѣ. Но главное свое вниманіе въ этическомъ отношеніи пиѳагорейцы обратили не на теорію, а на практику, на этизированіе, именно нравственное очищеніе внутренняго, душевнаго образа мыслей, чувствованій и желаній человѣка, — очищеніе, которое было для нихъ задачею всей жизни, такъ что они требовали, чтобы человѣкъ всю свою жизнь ограничивалъ добромъ зло, существующее въ немъ какъ безграничныя дурныя наклонности, какъ необузданный произволъ и своеволіе. Послѣдствіе такого внутренняго очищенія—говорили пиѳагорейцы—и есть добродѣтель, сущность которой они опредѣляли какъ внутреннюю гармонію человѣка съ самимъ собой. Такая добродѣтель и вела, по ихъ мнѣнію, къ истинному знанію, къ мудрости, именно къ знанію ихъ ученія о числахъ, какъ философіи; слѣдовательно добродѣтель была средствомъ къ мудрости, какъ своей цѣли; а конечною цѣлью этой мудрости, уже какъ средства, было уподобленіе единому, всеобщему, первомонадѣ (божеству), какъ принципу всего множественнаго, особеннаго, или богоподобію. Наконецъ, практическимъ средствомъ къ внутреннему нравственному очищенію, а слѣдовательно къ

достиженію черезъ то добродѣтели, мудрости и богоподобія, было у нихъ строгое аскетическое самовоспитаніе, состоящее въ непрестанной ихъ борьбѣ со зломъ, въ обузданіи зла. Въ непосредственной связи съ такимъ самовоспитаніемъ находилось пребываніе въ пиѳагорейскомъ союзѣ, ибо въ немъ-то и совершалось такое самовоспитаніе; онъ-то и былъ нравственно воспитывающимъ; онъ былъ поэтому этизирующимъ обществомъ, обнимающимъ собой вообще всю жизнь человѣка, состоящаго членомъ этого союза, обществомъ, очищающимъ его внутренно, ведущимъ къ добродѣтели, къ мудрости и къ богоподобію. Съ другой стороны, союзъ этотъ представлялъ собою первообразъ государства, какъ такого же этизирующаго общества, но въ бо́льшемъ размѣрѣ, ибо пиѳагорейцы были убѣждены, что и государство должно быть совершеннымъ осуществленіемъ ихъ основныхъ этическихъ понятій о добродѣтели и добрѣ, о правдѣ и справедливости, а также—осуществленіемъ того гармоническаго единства, согласія, въ которомъ они полагали сущность супружества, этого первоосновного для государства союза; такъ что въ этомъ отношеніи пиѳагорейцевъ можно признать за первыхъ по крайней мѣрѣ практическихъ основателей греческаго ученія о государствѣ, или такъ-называемой политики.

Приведемъ теперь для примѣра нѣкоторыя изъ символическихъ изреченій Пиѳагора.

„Не спать въ полдень“, т.-е. не успокоиваться, пока не будетъ оконченъ дневной трудъ. „Не глодать свое сердце“, т.-е. не изнурять себя ненужными заботами. „Не обременять челнокъ запасомъ провизіи“, т.-е. не употреблять излишнихъ средствъ для достиженія своей цѣли. „Не смотрѣться въ зеркало при свѣтѣ лампы“, т.-е. не обманываться иллюзіею насчетъ самого себя. „Не плавать по сушѣ“, т.-е. не покушаться ни на что противное здравому смыслу. „Начавши путь, не поворачивай назадъ“, т.-е. доводить до конца принятыя рѣшенія, составляя ихъ такъ, чтобы можно было ихъ держаться. „Не давать легкомысленно правъ другимъ“, т.-е. не заключать легкомысленно связей съ другими. „Помогать другимъ поднимать тяжести, а не обходить ихъ“, т.-е. помогать другимъ исполнять обязанности, а не уклоняться отъ нихъ.

Замѣтимъ, что эти символическія изреченія, равно какъ и прочія нравственныя велѣнія имѣютъ въ виду соблюденіе той гармоніи между людьми, которая вообще состоитъ у пиѳагорейцевъ въ связи съ ихъ общефилософскимъ ученіемъ о числѣ.

Упомянемъ еще о встрѣчающемся впервые у Пиѳагора *метампсихозѣ*—ученіи о переселеніи душъ, имѣющемъ также этическій характеръ. Геродотъ вѣроятно имѣетъ въ виду Пиѳагора, когда говоритъ о грекахъ, усвоившихъ себѣ египетское ученіе о безсмертіи и о. переселеніи душъ. Пиѳагорейцы утверждали, что душа должна претерпѣвать наказанія за извѣстныя преступленія, будучи скована земнымъ тѣломъ и находясь въ немъ какъ бы въ темницѣ или въ плѣну, откуда она освобождается смертью и затѣмъ возносится къ высшему бытію въ божественныхъ регіонахъ, если только своею добродѣтелью душа заслужила это; если же, напротивъ, душа въ большей или меньшей степени окажется того недостойною, то она низвергается въ подземный міръ на вѣчныя мученія или же осуждается на новое переселеніе въ смертное тѣло. Очевидно, въ основѣ этой пиѳагорейской формы ученія о переселеніи душъ лежитъ та дальнѣйшая мысль, что человѣческая душа первоначально не принадлежала къ земному тѣлесному міру; что она имѣетъ надземное существо и происхожденіе; что, слѣдовательно, прежде она находилась въ состояніи лучшемъ и высшемъ, нежели на землѣ, и лишь вслѣдствіе какой-либо провинности была низвержена изъ этого блаженнаго перво-существованія въ бытіе по сю сторону. Такъ какъ душа можетъ переселяться изъ человѣческаго тѣла въ тѣло другого, низшаго животнаго, то пиѳагорейцы не дозволяли себѣ жестокаго обращенія съ животными и избѣгали употреблять ихъ въ пищу.

Скажемъ теперь о пиѳагорейскомъ союзѣ тò, что̀ мы знаемъ о немъ достовѣрно, устранивъ всякіе неправдоподобные или сомнительные разсказы о немъ.

Пиѳагорейскій союзъ состоялъ не только изъ мужчинъ, но и изъ женщинъ, ибо для гармоніи пиѳагорейцы считали существенно важными оба пола, какъ противоположные элементы. Союзъ этотъ былъ обществомъ замкнутымъ, отдѣленнымъ отъ общества всѣхъ прочихъ людей, не состоящихъ членами этого

союза, — обществомъ гармоническимъ, члены котораго были связаны самою тѣсною и полною живою дружбою, любовью; въ гармоніи этого союза пиѳагорейцы прозрѣвали принципъ разумной общественной и политической жизни, принципъ, развитый потомъ Сократомъ и въ особенности Платономъ. Доступъ въ этотъ союзъ былъ очень затрудненъ; принятію въ члены его предшествовали различныя весьма строгія испытанія, искусы, между прочимъ 'εχεμυθία, т.-е. обѣтъ молчанія въ продолженіе нѣсколькихъ лѣтъ, налагавшій обязанность ничего самимъ не говорить, а только слушать другихъ, старѣйшихъ членовъ, съ цѣлью воспитанія воздержности, самообладанія, умѣренности. Въ члены союза принимались преимущественно юноши и дѣвицы изъ аристократическихъ семействъ греческихъ колонистовъ, поселившихся въ Великой Греціи, какъ представителей греческой интеллигенціи. Въ самомъ союзѣ было два разряда членовъ: одни — высшаго разряда, въ числѣ трехсотъ юношей, составляли тѣснѣйшій союзъ, а всѣ прочіе принадлежали къ низшему разряду и составляли менѣе тѣсный союзъ; изъ второго разряда могли переходить въ первый, но только выдержавшіе искусъ, ибо стремленіе къ богоподобію совершалось постепенно. Но всѣ члены союза должны были строго соблюдать установленныя для нихъ правила, законы союза, которые были почитаемы ими наравнѣ съ божескими велѣніями; этими-то правилами, законами союза Пиѳагоръ старался внутренно очистить членовъ союза въ нравственномъ отношеніи, старался нравственно возродить ихъ, сдѣлать ихъ добродѣтельными, поборниками правды и справедливости и противниками всякаго зла, всякой беззаконности, всякой неправды и несправедливости, всякой анархіи, которую Пиѳагоръ считалъ самымъ большимъ зломъ для государства. Такимъ путемъ Пиѳагоръ надѣялся сдѣлать членовъ своего союза мудрыми членами этическаго нравственнаго порядка, царствующаго во всемъ мірѣ, какъ стройномъ мірѣ, космосѣ и, слѣдовательно, порядка, необходимаго и для общества и государства, какъ благоустроеннаго общественнаго политическаго міра, космоса; это и называлось пиѳагорейскимъ воспитаніемъ (παιδεία). Въ числѣ правилъ, законовъ союза было требованіе строго соблюдать однообразно на всѣ дни установленный порядокъ въ образѣ жизни, распре-

дѣленіи времени и занятій. Эти занятія состояли въ отправленіи особымъ образомъ богослуженія и вообще въ совершеніи особенныхъ религіозныхъ обрядовъ, находившихся въ связи съ орфическими мистеріями и съ поклоненіемъ Аполлону какъ единому божеству; далѣе — въ бесѣдахъ не только общефилософскихъ, но и о дѣлахъ общественныхъ и государственныхъ; въ общемъ чтеніи; въ гимнастическихъ тѣлесныхъ и умственныхъ упражненіяхъ; въ размышленіи и самоиспытаніи и, наконецъ, въ общихъ прогулкахъ. Пища и вообще вся внѣшняя жизнь ихъ была самая простая; вообще они отличались воздержностью во всемъ, умѣренностью и самообладаніемъ. Все у нихъ было общее, какъ у друзей; по крайней мѣрѣ, Пиѳагоръ старался развить въ нихъ безусловную готовность жертвовать всѣмъ своимъ частнымъ благомъ для блага цѣлаго, для общей пользы, ибо единое нераздѣльно съ множественнымъ.

Пиѳагорейскій союзъ управлялся самимъ Пиѳагоромъ неограниченно, потому что Пиѳагоръ пользовался между членами союза, своими учениками, такимъ безусловнымъ авторитетомъ, что они обыкновенно отражали всякое возраженіе и устраняли всякое недоумѣніе и сомнѣніе такими словами: „αὐτὸς ἔφα“ (самъ сказалъ), т.-е., такъ сказалъ самъ Пиѳагоръ, ибо онъ былъ представителемъ, олицетвореніемъ единаго, божества. Но этотъ безусловный авторитетъ Пиѳагора и его неограниченное правленіе союзомъ основывались именно на томъ, что члены союза признавали его лучшимъ, ἄριστος, во всѣхъ отношеніяхъ, т.-е. самымъ добродѣтельнымъ, праведнымъ и справедливымъ и мудрымъ, вообще совершеннѣйшимъ (первомонадой), и потому, что Пиѳагоръ считалъ благоустроеннымъ только то общество, которое управляется не всѣми его членами безъ различія, не всѣмъ народомъ (δῆμος), но лучшими, отборными людьми (ἄριστοι); въ этомъ смыслѣ Пиѳагоръ предпочиталъ аристократію — какъ правленіе лучшихъ людей — демократіи, какъ правленію всенародному, особенно въ смыслѣ извращенной демократіи, охлократіи, или правленія черни. Въ этомъ же смыслѣ предпочиталъ Пиѳагоръ аристократическое устройство древне-дорійскихъ государствъ (представителями которыхъ въ собственной Греціи были Спарта и Критъ) демократическому устройству новыхъ іонійскихъ государствъ, представителемъ которыхъ были

Аѳины; въ этомъ же смыслѣ предпочиталъ онъ и въ Великой Греціи аристократическій элементъ, представителемъ котораго были пришлецы, колонисты, эллины—элементу демократическому, представителемъ котораго были туземцы. Поэтому и образовавшіеся впослѣдствіи, по примѣру самимъ Пиѳагоромъ учрежденнаго союза, другіе такъ-называемые пиѳагорейскіе союзы разныхъ городовъ Великой Греціи имѣли также аристократическое устройство, т.-е. управлялись лучшими людьми; пиѳагорейцы старались утвердить вездѣ такое устройство, охраняя его отъ всякихъ демократическихъ нововведеній тамъ, гдѣ оно существовало и возстановляя его тамъ, гдѣ оно пало вслѣдствіе господствовавшей въ это время въ италико-греческихъ городахъ анархіи. Поэтому пиѳагорейскіе союзы имѣли огромное соціальное и политическое вліяніе на города или государства Великой Греціи, не говоря уже о вліяніи ихъ въ другихъ отношеніяхъ, именно въ умственномъ, нравственномъ и религіозномъ; такъ что эти союзы много способствовали возстановленію эллино-италійскихъ колоній изъ того упадка во всѣхъ отношеніяхъ, въ какомъ засталъ ихъ Пиѳагоръ. Но пиѳагорейцы встрѣтили себѣ противниковъ, какъ въ тѣхъ людяхъ, которые не были допущены къ поступленію въ члены ихъ союзовъ, и которые потому остались безъ вліянія на дѣла своихъ государствъ, такъ и въ особенности въ многочисленной партіи демократовъ, стремившихся къ политическимъ нововведеніямъ, и преимущественно въ вождяхъ, руководителяхъ народа, въ демагогахъ, стремившихся къ тираніи или уже и обратившихся въ тирановъ. Всѣ эти противники пиѳагорейцевъ соединились между собою для противодѣйствія вообще аристократамъ и для уничтоженія пиѳагорейскихъ союзовъ, которые они обвиняли передъ народомъ въ томъ, что будто эти аристократы de facto захватили верховную власть въ государствахъ и будто эти союзы суть не что иное, какъ заговоры противъ свободы гражданъ и государствъ; собственно же они возстали противъ пиѳагорейскихъ союзовъ, какъ противъ разсадниковъ аристократизма, лишившихъ ихъ всякаго общественнаго и политическаго значенія. Началась въ Великой Греціи страшная борьба демократовъ, анархистовъ, демагоговъ и тирановъ съ одной стороны съ аристократами съ другой стороны; начались гоненія противъ

пиѳагорейцевъ; все это кончилось тѣмъ, что пиѳагорейскіе союзы и устроенное по ихъ образцу аристократическое правленіе въ городахъ и государствахъ Великой Греціи исчезли, погибли, частью именно вслѣдствіе этой борьбы и вообще вслѣдствіе разныхъ неблагопріятныхъ для нихъ обстоятельствъ; но въ особенности вслѣдствіе невозможности осуществить въ большихъ размѣрахъ то идеальное государство, первообразомъ котораго въ маломъ размѣрѣ былъ пиѳагорейскій союзъ. Но стремленіе къ идеальному государству не погибло вмѣстѣ съ пиѳагорейскимъ союзомъ въ томъ смыслѣ, что и послѣ паденія пиѳагорейскихъ союзовъ явились мыслители философы, старавшіеся также начертать или даже осуществить на дѣлѣ идеальное государство въ духѣ пиѳагорейцевъ, а именно: провести ту мысль, что государство въ своихъ законахъ и учрежденіяхъ должно быть самымъ чистымъ и совершеннымъ осуществленіемъ добродѣтели и добра, правды и справедливости и должно представлять собою стройное, гармоническое цѣлое, стройный нравственный міръ, или этическій космосъ, подобный космосу физическому. Очеркъ одного изъ такихъ идеаловъ сохранилъ для насъ Аристотель въ своей „Политикѣ", а именно очеркъ идеальнаго государства, начертаннаго Гипподамомъ Милетскимъ, современникомъ Перикла. Собственно спеціальностью Гипподама была архитектура въ смыслѣ домостроительства; онъ особенно прославился правильнымъ устройствомъ Пирея (гавани Аѳинъ) и вообще правильнымъ расположеніемъ площадей, улицъ, домовъ въ городахъ, такъ что съ тѣхъ поръ по его примѣру и образцу въ Греціи начали строить дома и разбивать города на части болѣе правильнымъ образомъ.

Представленный Аристотелемъ очеркъ Гипподамова идеальнаго государства состоитъ въ слѣдующемъ.

I. Городъ (государство) состоитъ изъ 10.000 *гражданъ* (въ число ихъ, разумѣется, не входятъ ни иностранцы, поселившіеся въ городѣ, ни рабы, которые всегда бывали во всякомъ греческомъ государствѣ, ни жители колоній). Гипподамъ, какъ потомъ и Платонъ въ своемъ идеальномъ государствѣ, не желалъ, чтобы число гражданъ было слишкомъ велико, потому что городъ или государство, какъ всегда бывало также въ Греціи, долженъ былъ быть общиною, которая управлялась бы

выборными изъ самихъ гражданъ, а для удачнаго выбора необходимо, чтобы всѣ граждане были извѣстны, знакомы другъ другу, чего нельзя предполагать, еслибы число гражданъ въ общинѣ было велико. По этой причинѣ многіе полагали, что республиканское и вообще представительное правленіе несовмѣстно съ обширнымъ государствомъ, такъ что даже въ извѣстномъ Наказѣ для составленія уложенія императрицы Екатерины II именно обширность Россіи приведена какъ причина, по которой Россія должна быть неограниченною монархіею. Теперь же политики большею частью согласны въ томъ, что образъ правленія даннаго государства есть продуктъ исторіи народа, обусловливаемой, въ свою очередь, многими особенными обстоятельствами, въ которыя поставленъ народъ, а также —его собственными особенностями. Съ другой стороны теперь уже не отрицаютъ возможности существованія великихъ республикъ послѣ того, какъ онѣ появились въ Америкѣ и сдѣлались тамъ столь же нормальнымъ явленіемъ, какъ въ Европѣ монархіи съ представительнымъ образомъ правленія. Теперь неудобство осуществленія выборнаго начала въ обширныхъ государствахъ устранено частью признаніемъ за сельскими и городскими общинами, входящими въ составъ государства, широкаго самоуправленія (какъ мы видимъ это въ особенности въ Англіи), частью федераціями между государствами, имѣющими болѣе или менѣе самостоятельное внутреннее управленіе, но соединенными между собою болѣе или менѣе сильною центральною властью (какъ мы видимъ это въ особенности въ Сѣверо-Американскихъ Штатахъ, а также въ Швейцарскомъ союзѣ).

II. По занятіямъ граждане дѣлятся на три класса: 1) *ремесленники*, куда причисляются техники всякаго рода; 2) *земледѣльцы* и 3) *воины*. Мы не встрѣчаемъ здѣсь нѣкоторыхъ классовъ, существующихъ вездѣ въ новыхъ государствахъ, а именно: *духовенства*, потому что въ Греціи частное богослуженіе отправлялось отцами семействъ, а публичное—государственными сановниками, и *купечества*—потому что внутренняя торговля производилась тѣми самыми лицами, которыя добывали сырые матеріалы и приготовляли разныя издѣлія, т.-е. земледѣльцами и техниками, а внѣшняя торговля процвѣтала

только въ іонійскихъ государствахъ, открытыхъ для внѣшнихъ сношеній съ другими народами (напримѣръ, въ Аѳинахъ), а въ замкнутыхъ дорійскихъ государствахъ (напримѣръ, въ Спартѣ) внѣшняя торговля была стѣснена; прототипомъ же Гипподамова идеальнаго государства было дорійское государство. Кромѣ того Аристотель замѣчаетъ, что если воиновъ будетъ слишкомъ много, то они поработятъ прочихъ гражданъ, а если слишкомъ мало, то прочіе граждане поработятъ ихъ. Этимъ Аристотель хочетъ сказать, что воины не могутъ оставаться особымъ классомъ гражданъ. Конечно, при этомъ онъ имѣлъ въ виду тѣ азіатскія государства, гдѣ царствовалъ военный деспотизмъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ новыхъ государствахъ по возможности стараются не дѣлать изъ воиновъ особаго класса, что достигается частью уменьшеніемъ срока военной службы гражданъ, отбывающихъ рекрутскую повинность, частью поголовною обязанностью всѣхъ гражданъ отправлять военную службу въ продолженіе извѣстнаго времени и затѣмъ быть всегда въ готовности защищать отечество (Пруссія), частью—содержаніемъ наемнаго войска (Англія), частью, наконецъ, возможнымъ уменьшеніемъ количества постояннаго войска, съ призывомъ гражданъ къ оружію лишь только въ исключительныхъ случаяхъ (Сѣверо-Американскіе Соединенные Штаты); пока же будутъ содержимы постоянныя войска, до тѣхъ поръ нельзя говорить о томъ, чтобы вовсе не было особеннаго класса воиновъ, а постоянныя войска будутъ, пока будетъ война, которая, вѣроятно, не скоро еще замѣнится международными конгрессами, несмотря на всѣ мирные конгрессы и всѣ общества, поставляющія себѣ цѣлью водворить на землѣ вѣчный миръ.

III. Вся территорія также дѣлится на три части: 1) на землю священную, доходы съ которой должны служить для покрытія расходовъ народнаго богослуженія; 2) общую или общественную, доходами съ которой содержались бы воины (но неизвѣстно, кѣмъ она должна обработываться; вѣроятно земледѣльцами, потому что воины отличаются отъ земледѣльцевъ именно своимъ спеціальнымъ занятіемъ); наконецъ 3) частную, принадлежащую земледѣльцамъ; но вѣроятно сообща, т.-е. эта земля должна быть въ общемъ ихъ владѣніи и пользованіи, а не

въ частной собственности, вслѣдствіе принципа общенія, проводимаго въ дорійскихъ государствахъ.

IV. Законы въ Гипподамовѣ государствѣ также троякаго рода: 1) объ обидѣ, т.-е. касающіеся нарушенія личныхъ правъ гражданъ; 2) о вредѣ и убыткахъ, т.-е. касающіеся имущественныхъ правъ гражданъ, и 3) объ убійствѣ, т.-е. уголовные законы о преступленіяхъ. Здѣсь приняты въ соображеніе только права частныхъ гражданъ, охраняемыя частными исками и тяжбами тѣхъ именно гражданъ, чье право нарушено, а не права публичныя, государственныя, которыя относились, по греческимъ понятіямъ, не къ области права, а къ области политики, и въ случаѣ нарушенія которыхъ всякій гражданинъ могъ предстать предъ судомъ въ качествѣ обвинителя. (Дѣленіе это, какъ дѣленіе собственно частнаго, гражданскаго права, довольно раціонально и полно.)

V. Въ судахъ не слѣдуетъ рѣшать дѣла такъ, какъ они обыкновенно рѣшались въ Греціи, т.-е. судьи или осуждали обвиняемаго или отвѣтчика на то, чего ищетъ обвинитель или истецъ, или же оправдывали въ этомъ именно предметѣ иска и тяжбы; должно допустить и среднее между этими способами судебныхъ рѣшеній и приговоровъ, а именно: дозволить судьямъ не осуждать отвѣтчика или обвиняемаго на то именно, чего ищетъ истецъ или обвинитель, но и не совершенно оправдывать, а постановлять по своему усмотрѣнію, ибо если не дозволить этого судьямъ,—думалъ Гипподамъ—то это значитъ принудить ихъ быть клятвопреступниками, т.-е. нарушать присягу, приносимую судьями передъ начатіемъ всякаго дѣла въ томъ, что они будутъ судить по правдѣ и справедливости. Но —какъ замѣчаетъ Аристотель—судьи приносили такую присягу только *относительно* претензіи истца или обвинителя, а не безотносительно; поэтому, если, напримѣръ, истецъ требуетъ десять минъ, то судья или осудитъ отвѣтчика на уплату *всѣхъ* десяти минъ, или же *вовсе* освободитъ его отъ уплаты; онъ не можетъ осудить отвѣтчика ни на мéньшее, ни на бóльшее того, чтò требуетъ истецъ; слѣдовательно судья не дѣлается клятвопреступникомъ, осуждая или оправдывая относительно самой претензіи истца или обвинителя. Однакоже мысль Гипподама замѣчательна тѣмъ, что онъ видимо старался, посредствомъ

суда, достичь матеріальной правды и справедливости, а не только формальной.

VI. Открывшимъ или придумавшимъ что-либо новое, общеполезное государству, должно воздавать особыя почести (но въ такомъ случаѣ—думаетъ Аристотель—будетъ даваться премія и за введеніе въ государствѣ новаго устройства, за опасные для государства перевороты).

VII. Дѣти воиновъ, павшихъ въ сраженіи за отечество, должны быть воспитываемы на государственный счетъ (на это Аристотель замѣчаетъ, что такъ вообще и дѣлалось въ Греціи на самомъ дѣлѣ, потому что на воиновъ смотрѣли какъ на стражей государства).

VIII. Въ государственныя должности—по проекту Гипподама—граждане поступаютъ по избранію народа, а не по жребію и не по очереди.

IX. Избранные правители обязаны имѣть попеченіе объ общественномъ благѣ, объ общей пользѣ государства, а не править государствомъ, имѣя въ виду только свой личный интересъ, а также заботиться объ инородцахъ (не-гражданахъ) и о сиротахъ. Это начало, весьма важное, было принято впослѣдствіи и Аристотелемъ; оно совершенно измѣнило прежній греческій взглядъ на правителей государства: править государствомъ прежде считалось только правомъ; по принципу же Гипподама это есть преимущественно обязанность.

Очеркъ идеальнаго государства Гипподама Милетскаго весьма замѣчателенъ, иначе Аристотель не удостоилъ бы его обзоромъ и разборомъ въ своей „Политикѣ", какъ онъ не удостоилъ разобрать многіе другіе очерки идеальнаго государства. 1) Это самая первая по времени попытка начертать идеальное (въ греческомъ смыслѣ) государство. Сочиненіе Гипподама вовсе не политическій романъ, какъ его называетъ, напримѣръ, Моль (*Robert von Mohl*, „Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaft", 3 Bde, Erlangen, 1855 - 1858), причисляя его ко множеству позднѣйшихъ политическихъ романовъ, о которыхъ онъ напрасно отзывается съ презрѣніемъ, называя ихъ иллюзіями; онъ забываетъ, что и политическіе романы имѣютъ свою цѣну въ исторіи философіи права, ибо и въ нихъ обыкновенно выражается современный идеалъ государ-

ства, но только облеченный въ форму разсказа; таковъ первый политическій романъ, написанный Ксенофонтомъ, „Киропедія". 2) Эта „иллюзія" могла, по крайней мѣрѣ отчасти, пробудить въ Платонѣ мысль начертать свое знаменитое идеальное государство въ одномъ изъ своихъ разговоровъ.

При начертаніи своего идеальнаго государства Гипподамъ, какъ пиѳагореецъ, имѣлъ въ виду преимущественно слѣдующія важныя цѣли: 1) сдѣлать изъ государства единое, цѣльное, гармоническое общеніе; для этого-то онъ ограничилъ число гражданъ въ государствѣ; 2) своимъ раздѣленіемъ гражданъ на классы по занятіямъ, вмѣстѣ съ раздѣленіемъ территоріи, онъ хотѣлъ опредѣлить для каждаго класса свое дѣло,—какъ послѣ выражался Платонъ,—т.-е. соотвѣтствующее его сущности; но такъ, чтобы эти занятія, вмѣстѣ взятыя, составляли одно цѣлое, служа для пользы государства, какъ единаго гармоническаго цѣлаго, а слѣдовательно такъ, чтобы этимъ раздѣленіемъ ихъ не нарушались, а, напротивъ, утверждались между гражданами общеніе, единство, гармонія, и чтобы навсегда могла быть устранена дисгармонія, борьба между различными классами гражданъ за верховенство или главенство въ государствѣ, за политическое преобладаніе; 3) Гипподамъ имѣлъ въ виду раздѣленіемъ права систематизировать, т.-е. привесть въ стройный порядокъ, въ единство, въ гармонію, область права; 4) споспѣшествовать водворенію въ государствѣ матеріальнаго права (jus aequum), т.-е. правосудія, основаннаго на справедливости (aequitas), на пиѳагорейскомъ принципѣ уравновѣшенія, взамѣнъ просто формальнаго или такъ-называемаго строгаго права (jus strictum), какъ противнаго справедливости; 5) возбудить въ гражданахъ поощреніями духъ полезныхъ нововведеній, реформъ, преобразованій, но обуздывая ихъ безграничность волею единой верховной власти, какъ ограничивающимъ принципомъ народа, которому одному предоставилъ право оцѣнивать пользу предлагаемыхъ нововведеній, и тѣмъ устраняя анархію, противную гармоніи, стройности государственной жизни и потому столь ненавистную пиѳагорейцамъ; наконецъ 6) утвердить дорико-пиѳагорейскій принципъ аристократіи въ смыслѣ управленія государствомъ лучшими людьми съ тѣмъ, чтобы правители не эксплоатировали своей власти въ свою личную

пользу, а чтобы они, напротивъ, правили государствомъ, имѣя въ виду общую пользу—пользу государства, какъ единаго, гармоническаго, стройнаго цѣлаго.

Во всѣхъ этихъ цѣляхъ, имѣвшихся въ виду Гипподамомъ при начертаніи его идеальнаго государства, очевидно приложеніе пиѳагорейскаго ученія къ политикѣ; вотъ почему мы представили Гипподамовъ очеркъ идеальнаго государства именно здѣсь, при разсматриваніи философіи пиѳагорейцевъ. Такимъ приложеніемъ ученія пиѳагорейцевъ къ политикѣ мы заключаемъ наше изложеніе пиѳагорейской философіи. Мы сдѣлали все, что было нужно для нашей цѣли, а именно: 1) представили сущность общаго философскаго ученія пиѳагорейцевъ какъ основу для ихъ этическаго ученія; 2) мы представили теорію этого особеннаго этическаго ученія вообще; 3) разсмотрѣли устройство пиѳагорейскаго союза, въ которомъ эта теорія выразилась практически, и который, въ свою очередь, послужилъ основою для пиѳагорейскаго ученія о государствѣ или политикѣ, и наконецъ 4) въ Гипподамовомъ очеркѣ идеальнаго государства наглядно показали мы проектъ осуществленія пиѳагорейскаго ученія о государствѣ, или приложеніе пиѳагорейскаго ученія вообще къ политикѣ. Словомъ, мы представили генетическое развитіе пиѳагорейской философіи, подобно тому какъ при разсматриваніи первой группы натурфилософовъ мы представили также генетическое развитіе іонійской гилозоистической философіи. Поэтому теперь мы можемъ перейти отъ пиѳагорейцевъ къ слѣдующей, третьей группѣ философовъ, къ элейцамъ или элеатамъ.

ТРЕТЬЯ ГРУППА.

Элейцы или элеаты.

Элейцы образовали особую преемственную философскую школу. Основателемъ ея былъ Ксенофанъ, современникъ Пиѳагора, но переживший его (Ксенофанъ жилъ въ концѣ VI-го и въ началѣ V-го вѣка до Р. Х.); онъ былъ родомъ изъ города Колофона, что въ Іоніи, но основалъ свою философскую школу въ гор. Элеа, что въ Великой Греціи. Непосредственнымъ уче-

никомъ Ксенофана былъ Парменидъ, уроженецъ города Элеи; онъ былъ главнымъ развителемъ философскаго ученія своего учителя. Непосредственнымъ же ученикомъ Парменида былъ весьма замѣчательный философъ Зенонъ родомъ также изъ Элеи; поэтому философская школа эта и была названа элейскою или элеатскою, а сами послѣдователи ея философскаго ученія— элейцами или элеатами.

Будучи натурфилософами, какъ іонійцы и пиѳагорейцы, элейцы отличались отъ этихъ философовъ тѣмъ, что они не были ни натурфилософами-гилозоистами, какъ іонійцы, ни натурфилософами-математиками, какъ пиѳагорейцы, а были натурфилософами-діалектиками; ибо они развили свой верховный принципъ діалектически, чего не сдѣлали со своими верховными принципами ни іонійцы, ни пиѳагорейцы.

Элейцы первые сознали, что слѣдуетъ провести границу между областью знанія, добываемаго умомъ, мышленіемъ, областью философіи—и между областью представленій, мнѣній, основывающихся на показаніяхъ чувствъ; но сами они еще не опредѣлили этой границы и не провели ея; непереходимою бездною отдѣлили они область сущаго самого по себѣ и область существующаго; переходъ изъ одной области въ другую нашелъ первый Платонъ, и онъ же первый провелъ границу между ними. Въ этомъ состоитъ сущность элейской философіи вообще. Противоположеніе между единымъ и множественнымъ, т.-е. всеобщимъ и особеннымъ, элейцы выражали какъ противоположеніе между неподвижнымъ и движущимся, т.-е. пребывающимъ и измѣняющимся, а также и какъ противоположеніе между умственнымъ и чувственнымъ или между умомъ и чувствами. Главная задача элейской философіи состояла въ томъ, чтобы вѣрно опредѣлить значеніе этого основного противоположенія и показать отношеніе между этими двумя крайностями. Діалектическій характеръ элейской философіи проявился преимущественно въ разсматриваніи вопроса о движеніи или измѣняемости, ибо по этому случаю впервые явственно обнаружилось діалектическое движеніе самого человѣческаго мышленія. Смотря на философію элейцевъ съ этой стороны, иногда называли ихъ *натурфилософами-діалектиками.*

Уже верховный принципъ всей пиѳагорейской философіи—

число—былъ значительнымъ отвлеченіемъ отъ вещества, матеріи, которую признавали верховнымъ принципомъ всего іонійцы-гилозоисты. Но до несравненно высшаго отвлеченія возвысились элейцы, признавъ верховнымъ принципомъ всего единое, самосущее бытіе, какъ постоянно сущее, пребывающее, субстанціальное—въ противоположность обыкновеннымъ человѣческимъ представленіямъ о множественности существующихъ вещей, какъ мнимо-сущемъ, слѣдовательно собственно несущемъ. Сущность всѣхъ этихъ вещей элейцы полагали только въ одномъ бытіи, какъ постоянно присущемъ всѣмъ множественнымъ вещамъ и явленіямъ природы. Ксенофанъ выразилъ эту мысль еще въ теологической формѣ, а именно въ положеніи—εἷς θεός —единъ Богъ, а Парменидъ уже въ философской формѣ, именно въ положеніи—ἕν τό ὄν καί πᾶν - сущее едино и все. Это всеединое сущее какъ сущее пребывающее элейцы признали неподвижнымъ, т.-е. невозникающимъ, неизмѣняющимся и непреходящимъ; все же множественное, всѣ единичныя вещи и явленія они признали подвижнымъ, т.-е. возникающимъ, измѣняющимся и преходящимъ и потому—мнимо-сущимъ, несущимъ, т.-е. неимѣющимъ пребывающаго бытія, а имѣющимъ только бытіе мнимое, призрачное. Все философское мышленіе есть мышленіе о всеединомъ сущемъ, ибо несущее немыслимо; а все чувственное воспріятіе есть воспріятіе подвижнаго, множественнаго, несущаго.

Подобно элейцамъ, въ наше время Гегель начинаетъ свою философію, какъ діалектическій процессъ мышленія, также съ чистаго бытія. Но онъ не останавливается на этой мысли; онъ находитъ, что чистое бытіе, т.-е. вовсе ничѣмъ неопредѣленное, есть ничто, что слѣдовательно въ чистомъ бытіи заключается и его противоположность, небытіе или ничто. Но эти противоположности—бытіе и небытіе—снимаются, разрѣшаются у него въ мысли о становленіи (Werden), ибо становленіе есть переходъ бытія въ небытіе и небытія въ бытіе. Такимъ образомъ Гегель не останавливается на чистомъ бытіи элейцевъ, а переходитъ къ становленію, которое, какъ мы увидимъ, было поставлено Гераклитомъ какъ верховный принципъ всего.

Замѣтимъ еще, что въ 1872 г. одинъ изъ послѣдователей

философа Шопенгауэра нашелъ замѣчательное сходство между истинно-сущимъ элейцевъ съ одной стороны и между Кантовою вещью самою по себѣ (Ding an sich). Мысль эту высказалъ приватъ-доцентъ Базельскаго университета Ромундтъ (*Romundt*, „Die menschliche Erkenntniss und das Wesen der Dinge", Basel, 1872).

„Эти философы (говоритъ Ромундтъ) открыли, что за измѣняющимся, вѣчно становящимся и никогда несущимъ скрывается вѣчное, неизмѣнное сущее; за зависимымъ отъ пространства, времени и причинной связи міромъ явленій скрывается безпространственное, безвременное и беспричинное сущее".

Но мы должны сказать, что, какъ ни поразительно это сходство, все-таки Ромундтъ не долженъ былъ упускать изъ вида и существенныхъ различій, состоящихъ въ томъ, что 1) всеединое сущее элейцевъ есть сущее объективно, въ самой дѣйствительности, между тѣмъ какъ, напротивъ, Кантова вещь сама по себѣ есть субъективно сущее, т.-е. есть только предположеніе человѣческаго познающаго (теоретическаго) ума для объясненія міра явленій, какъ проявленій этой вещи самой по себѣ, и 2) что всеединое сущее элейцевъ признается ими познаваемымъ со стороны ума человѣческаго, именно посредствомъ философскаго мышленія; напротивъ, Кантова „Ding an sich" есть у него не болѣе, какъ предѣлъ человѣческаго познанія, есть загадочное, неизвѣстное человѣческому уму, мышленію, есть X.

1. Ксенофанъ.

Изъ дидактической поэмы основателя элейской школы—Ксенофана—„О природѣ" до насъ сохранились лишь нѣкоторые отрывки, собранные Брандисомъ (*Brandis*, „Commentationes Eleaticae", Altona, 1813) и Карстеномъ (*Karsten*, „Philosophorum Graecorum veterum reliquiae", Brüssel, 1830).

Ксенофанъ выразилъ свой верховный принципъ въ такомъ положеніи: *единъ Богъ* (въ противоположность признанію греками многихъ божествъ) *вѣчный и непреходящій* (въ противоположность ставшимъ, происшедшимъ во времени греческимъ народнымъ божествамъ), *неизмѣнный* (въ противополож-

ность измѣняемости греческихъ народныхъ божествъ), не имѣющій подобія ни съ чѣмъ видимымъ и между прочимъ *нечеловѣкоподобный* (въ противоположность человѣкоподобнымъ греческимъ народнымъ божествамъ), *неограниченный* во всѣхъ отношеніяхъ (въ противоположность физической, интеллектуальной и моральной ограниченности греческихъ народныхъ божествъ), *верховный*, *господствующій* надъ всѣмъ (даже надъ греческими народными божествами). Такое божество есть въ этомъ смыслѣ верховный принципъ всѣхъ существъ.

Но Ксенофанъ подразумѣвалъ подъ своимъ единымъ божествомъ *сущее и все*, т.-е. единое сущее, пребывающее, присущее, имманентное всей природѣ, которую въ ея цѣлости также признавалъ существенно-всеединою. Слѣдовательно только форма выраженія его философскаго принципа была теологическою, а въ сущности его верховный принципъ есть философскій; у Ксенофана единое божество и весь міръ единичныхъ множественныхъ вещей, какъ всецѣлое, находятся между собою въ соотношеніи, которое можно выразить какъ соотношеніе между субстанціею, сущимъ, и существующими явленіями, т.-е. ея проявленіями Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что по ученію Ксенофана *все есть божество*. Такое ученіе называется *пантеизмомъ* (всебожіемъ); слѣдовательно въ этомъ смыслѣ можно сказать, что Ксенофанъ былъ первый философъ-пантеистъ, въ противоположность теистамъ, не отождествляющимъ божества со всѣмъ міромъ; ученіе Ксенофана можно назвать также и *монотеизмомъ* (единобожіемъ) въ противоположность народному греческому, вообще языческому, *политеизму* (многобожію).

Какъ пришелъ Ксенофанъ къ своему верховному принципу—объ этомъ мы не имѣемъ извѣстій. Вѣроятно, ища въ природѣ принципъ всего, онъ приступилъ къ этому со свойственнымъ греку религіознымъ вѣрованіемъ во владычество въ мірѣ божественныхъ силъ. Но онъ не могъ примирить понятіе принципа *всего* со множественностью, съ измѣняемымъ, возникающимъ во времени человѣкоподобіемъ и съ ограниченностью народныхъ греческихъ божествъ, ибо принципъ *всего* не можетъ быть такимъ, а долженъ быть по своей сущности единымъ, вѣчнымъ, неизмѣннымъ, неограниченнымъ, верховнымъ

сущимъ. Вотъ такъ-то именно и опредѣлилъ онъ свой принципъ всего, какъ единое божество; а такъ какъ, по греческому міровоззрѣнію, божество присуще міру, то и Ксенофанъ призналъ свое единое божество также присущимъ міру, т.-е. имманентнымъ ему, и сказалъ въ этомъ смыслѣ: „все есть единое божество". Такъ отождествилъ онъ божество со всѣмъ міромъ, а потому всѣ свойства божества приписалъ и самому міру въ его цѣлости, сказавъ: „все есть единое, вѣчное, неизмѣнное, неограниченное сущее; куда я ни посмотрю, все разрѣшается для меня въ одно и то же существо (т.-е. въ качественно простое и единственное сущее)".

Какъ ни возвышенъ принципъ Ксенофана—единое божество—но и онъ есть *натурфилософскій* принципъ, такъ что и Ксенофанъ есть не болѣе, какъ натурфилософъ, физикъ или физіологъ; онъ, какъ и прочіе физики или физіологи, имѣлъ существенно одинаковую съ ними задачу—опредѣлить основу явленій природы и сущность существъ въ нихъ. Средствомъ для *этой только* цѣли служилъ ему его принципъ—единое божество—въ смыслѣ міробразующей силы.

Ксенофанъ не развилъ существенно своего верховнаго принципа; онъ не сдѣлалъ изъ него даже и ближайшихъ выводовъ: не отрицалъ дѣйствительности многихъ, единичныхъ, измѣняющихся существъ; не противополагалъ сущаго не сущему. Лучше сказать, онъ вовсе еще не задавался вопросомъ объ отношеніи единаго ко множественному.

У Ксенофана первое сказуемое о всеединомъ—это, что оно есть сущее, бытіе; а изъ него онъ вывелъ другое сказуемое, что всеединое, сущее, бытіе есть пребывающее, перманентное, чуждое возникновеній и прехожденій. Единое какъ сущее не можетъ быть возникшимъ или происшедшимъ, ибо происшедшее произошло или изъ того, что есть то же самое, что оно, или изъ того, что̀ не есть то же самое, что оно. Но пребывающее не могло произойти изъ того, что̀ есть то же самое, что и оно, ибо пребывающее не можетъ произвесть пребывающаго. Не можетъ также пребывающее произойти изъ того, что̀ не есть то же самое, что и оно, ибо это было бы происхожденіемъ положительнаго отъ отрицательнаго, происхожденіемъ бытія отъ небытія, что̀ противно общему положенію элейцевъ, принимае-

мому ими за аксіому: „ex nihilo nihil fit (изъ ничего не становится ничего)“. Выражаясь короче, Ксенофанъ разсуждалъ такъ: что̀ есть (пребывающее), то̀ не можетъ произойти изъ того, что̀ есть (изъ пребывающаго), ибо оба они тождественны. Съ другой стороны, что̀ есть (пребывающее), то̀ не можетъ произойти изъ того, чего нѣтъ (изъ непребывающаго); небытіе отнюдь не можетъ произвесть, родить что-либо.

Итакъ, единое во всемъ, какъ пребывающее — вотъ, по признанію Ксенофана, верховный принципъ во всемъ; вотъ абсолютно-сущее, субстанціальное; вотъ что̀ достовѣрно, истинно; вотъ истинно-абсолютная истина. Это и есть первое, основное положеніе Ксенофана и вообще всѣхъ элейцевъ.

Далѣе, у Ксенофана мы уже видимъ implicite (скрыто), хотя еще и не explicite (раскрыто), заключенную въ его основномъ положеніи мысль о двоякаго рода познаваніи: 1) умственномъ, какъ познаваніи единаго, т.-е. всеобщаго, пребывающаго, неизмѣннаго, субстанціальнаго и абсолютно-истиннаго, и 2) чувственномъ, какъ познаваніи множественнаго, т.-е. особеннаго, преходящаго, измѣняющагося и относительно-истиннаго.

Можно сказать, что противоположеніе между единымъ и множественнымъ, или между пребывающимъ, неизмѣннымъ и преходящимъ, измѣняющимся, есть противоположеніе, выраженное въ объективной формѣ (для самого себя), а противоположеніе между умственнымъ и чувственнымъ, или между умомъ и чувствами, есть то же самое противоположеніе, но выраженное въ субъективной формѣ (для человѣка). Вслѣдствіе этого у Ксенофана мы находимъ впервые отдѣленіе міра умственнаго отъ міра чувственнаго и представленіе о томъ, что міръ умственный есть міръ сущій, а міръ чувственный — несущій; слѣдовательно у Ксенофана мы находимъ впервые противоположеніе между умственнымъ и сущимъ. Такъ изъ одного сохранившагося отрывка изъ его сочиненія мы узнаемъ, что Ксенофанъ, имѣя въ виду преимущественно разувѣрить своихъ соотечественниковъ въ тѣхъ представленіяхъ о богахъ, какія были внушены имъ миѳологами, сказалъ, что „есть *единый* всемогущій Богъ между богами и людьми, не похожій на смертныхъ ни тѣломъ, ни умомъ“, и затѣмъ прибавилъ: „безъ труда правитъ онъ всѣмъ (πάντα) мощью своего *ума* (νοῦς). И не-

смотря на то, люди воображаютъ себѣ, будто боги родились, и облекаютъ ихъ въ наши одежды, и придаютъ имъ нашу форму и фигуру (нашъ видъ). Но еслибы у быковъ или львовъ были руки, и еслибы они могли рисовать и дѣлать изваянія, какъ дѣлаютъ люди, то и они изображали бы боговъ по своему подобію". Въ этомъ отрывкѣ выражена та мысль, что боги не имѣютъ въ себѣ ничего чувственнаго, а только умственное; но Ксенофанъ называлъ богомъ все единое; слѣдовательно и все единое есть умственное, а не чувственное, и потому оно познается умомъ, а не чувствами.

Два отрывка изъ сочиненій Ксенофана показываютъ, что въ его философіи лежитъ зародышъ скептицизма, а именно: 1) у Секста Эмпирика (*Sextus Empiricus*, „Adversus mathematicos"): „не было ни одного человѣка и никогда не будетъ, который зналъ бы ясно (съ полною достовѣрностью) то, что̀ я возвѣщаю о богахъ и о вселенной, ибо хотя кто-либо и можетъ случайно высказать наиболѣе вѣрное, но самъ онъ этого не знаетъ; во всемъ (вообще) имѣетъ силу только мнѣніе, представленіе, а не истинное знаніе"; 2) у Плутарха (*Plutarchus*, „Symposion"): „это (что̀ изложилъ Ксенофанъ о богахъ и вещахъ) кажется мнѣ (только) вѣроятнымъ (а не вполнѣ достовѣрнымъ)". Но этотъ скептицизмъ Ксенофана не серьезенъ, потому что Ксенофанъ нетвердо стоитъ на немъ, что̀ видно изъ слѣдующаго отрывка (у Стобея): „еслибы многіе начали *ночью* искать золота въ домѣ, наполненномъ драгоцѣнностями, то каждый думалъ бы, что онъ нашелъ его, но не зналъ бы навѣрно, нашелъ ли онъ въ самомъ дѣлѣ. Такъ ищутъ въ мірѣ истины философы; еслибы они и нашли ее, они не знали бы, что дѣйствительно обладаютъ ею. Боги не вдругъ съ самаго начала открыли все смертнымъ; но они (смертные) если будутъ искать, то современемъ найдутъ лучшее (т.-е. достовѣрнѣйшее, но все-таки не совершенно-достовѣрное)".

Какъ мы уже упоминали, изъ сочиненія Ксенофана „О природѣ" сохранилось очень мало отрывковъ можетъ быть потому, что онъ не написалъ этого сочиненія, а излагалъ его устно. Полагаютъ даже, что Ксенофанъ воспѣвалъ свою поэму „О природѣ" подобно рапсодамъ.

Изъ приведенныхъ нами источниковъ уже видно, что Ксе-

нофанъ справедливо почитается основателемъ новой философской школы. Въ самомъ дѣлѣ онъ ищетъ субстанціальную основу міра не въ физической матеріи, какъ іонійцы-гилозоисты и не въ математической формѣ ея, какъ пиѳагорейцы, а въ метафизическомъ сущемъ, какъ существѣ, которое едино и все, которое нетождественно ни съ какимъ единичнымъ существомъ, и которое вѣчно пребываетъ неподвижнымъ, неизмѣннымъ. Но Ксенофанъ: 1) выражаетъ свой принципъ еще теологически, а не философски, называя его богомъ; 2) онъ не опредѣляетъ рѣшительно его сущности, есть ли это интеллектуальное понятіе, познаваемое только разумомъ, или же матеріально сущее, познаваемое посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, и 3) онъ не вполнѣ противополагаетъ единое множественному, неизмѣнное, слѣдовательно вѣчное, невозникшее и непреходящее, множественности измѣнчивыхъ, возникающихъ и преходящихъ существъ и явленій. Хотя Ксенофанъ и говоритъ, что все въ своей первооснове едино, неизмѣнно, хотя онъ прибавляетъ, что оно нетождественно ни съ чѣмъ единичнымъ, слѣдовательно множественнымъ; но онъ еще не отрицаетъ прямо существованія рядомъ съ этимъ единымъ и множественнаго, т.-е. множества возникающихъ и преходящихъ измѣнчивыхъ единичныхъ вещей; такъ что Ксенофанъ вовсе не замѣчаетъ здѣсь необходимости поставить и рѣшить такой вопросъ: если все какъ единое есть сущее, то какъ же къ этому единому всесущему относится множественное? или же онъ самъ себѣ противорѣчитъ, говоря, что сущее едино и все, а между тѣмъ косвенно принимая за сущее же и единичное.

Въ заключеніе замѣтимъ, что подобно тому, какъ Ксенофанъ противополагалъ свой монотеизмъ или, пожалуй, пантеизмъ политеизму греческаго народа, осуждалъ онъ и нѣкоторые народные нравы и обычаи. Такъ напримѣръ, съ сильнымъ сознаніемъ превосходства своего философскаго мышленія надъ народными воззрѣніями, Ксенофанъ говоритъ: „Если кто-либо одержитъ побѣду на олимпійскихъ играхъ, благодаря быстротѣ своихъ ногъ или какъ борецъ; если его сограждане удивляются ему какъ человѣку прославленному и кормятъ его на общественный счетъ, и городъ щедро одариваетъ его, или если все это онъ пріобрѣтаетъ посредствомъ своихъ коней, то

все-таки его личное достоинство не превышаетъ моего. Мудрость наша выше по достоинству силы людей и коней. Неразумно поэтому обратное общественное мнѣніе. Если въ городѣ найдется хорошій кулачный боецъ, или борецъ, или скороходъ, то черезъ это городъ не станетъ ни на волосъ лучшимъ по благозаконности; это приноситъ ему мало радостей; городская казна отъ этого не обогатится".

2. Парменидъ.

Парменидъ былъ родомъ изъ Элеи, гдѣ онъ прожилъ долгое время со своимъ учителемъ, Ксенофаномъ.

Изъ Парменидовой дидактической поэмы „О природѣ" сохранились значительные отрывки, восполняемые извѣстіями Платона и Аристотеля, которые высоко цѣнили философское ученіе Парменида и въ своихъ сочиненіяхъ обратили на него особенное вниманіе.

Между тѣмъ какъ Ксенофанъ основывалъ единство міра, природы, на единствѣ верховнаго принципа, который и выразилъ въ теологической формѣ, назвавъ его единымъ богомъ, Парменидъ выразилъ свой верховный принципъ уже въ чисто философской формѣ, именно въ положеніи: „едино сущее и все" (ἕν τὸ ὄν κάι πᾶν). Отсюда онъ сдѣлалъ слѣдующіе ближайшіе выводы:

1. Если сущее едино и все, то слѣдовательно только и есть сущее, все есть сущее, оно только и мыслимо, познаваемо и выразимо, ибо мыслимо, познаваемо и выразимо только то̀, что̀ есть. Напротивъ, несущаго вовсе нѣтъ, ибо несущее непознаваемо, немыслимо и невыразимо; только ложное мнѣніе, представленіе смѣшиваетъ съ сущимъ несущее. Если же единое, единственно что̀ есть, это—сущее, то слѣдовательно множественнаго нѣтъ; оно есть несущее; оно есть только призрачное, мнимо-сущее, только мнѣніе.

2. Если сущее едино и все, то есть только бытіе, а нѣтъ становленія, нѣтъ движенія, нѣтъ измѣненія; сущее есть всеединое, неподвижное, неизмѣнное; сущее есть невозникающая, непреходящая и неизмѣнная всеединая сущность всего; ибо

сущее не можетъ ни начать своего бытія, ни перестать существовать. Такъ какъ оно есть *сущее*, то о немъ нельзя сказать ни что оно *было* (перестало быть), ни что оно *будетъ* (станетъ), ни что оно стало, возникло, ни что оно не будетъ, перестанетъ быть, прейдетъ; а можно только сказать, что оно *есть*. Въ самомъ дѣлѣ, какъ можно сказать, что оно стало? Оно не могло стать, возникнуть, произойти изъ несущаго, потому что несущаго нѣтъ, и оно ничего не можетъ произвести. Оно не могло стать, произойти изъ сущаго, ибо это значило бы, что оно само себя произвело, что нелѣпо. Невозможно также сказать, что сущее было, т.-е. перестало быть, или что оно перестанетъ быть, прейдетъ; ибо это значило бы, что оно есть несущее; но какъ же сущее можетъ быть несущимъ? Наконецъ, нельзя сказать, что оно еще будетъ, ибо оно, какъ сущее, не будетъ, а уже *есть*. Итакъ сущее не становится, не есть сущее становящееся, и въ этомъ смыслѣ оно неподвижно, неизмѣнно.

3. Такъ какъ сущее есть всеединое, то оно есть нераздѣльное, неразъединимое (сплошное, непрерывное), связное всецѣлое, цѣльная сплошная масса; такъ что нигдѣ нѣтъ ничего такого, что было бы отлично и отдѣльно отъ него, чѣмъ бы могли быть разъединены его части; слѣдовательно все, т.-е. все пространство, однимъ *имъ* только и наполнено; слѣдовательно оно безконечно въ этомъ смыслѣ; оно—въ одномъ и томъ же мѣстѣ; а слѣдовательно оно неподвижно и въ этомъ смыслѣ.

4. Такъ какъ сущее всеедино, т.-е. единственное, что есть, то оно есть все (такъ что нѣтъ ничего рядомъ съ нимъ); оно равно только самому себѣ (ибо нѣтъ ничего другого, чему оно могло быть равно); слѣдовательно оно въ себѣ однородно (ибо нѣтъ ничего, что было бы отъ него отлично); оно, такъ сказать, образуетъ однородную массу.

5. Такъ какъ сущее есть едино и все, что есть, то оно не можетъ быть неполнымъ и недостаточнымъ (оно закончено въ себѣ), какъ единое всецѣлое, и въ этомъ смыслѣ оно похоже на всесовершенный шаръ; а слѣдовательно оно опредѣлено, ограничено (ибо только безпредѣльное, неограниченное неполно и недостаточно, не закончено въ себѣ).

6. Такъ какъ сущее есть *все*, то отъ сущаго не отлично

даже и мыслимое, ибо нѣтъ ничего кромѣ сущаго; потому-то и все мышленіе есть мышленіе о сущемъ.

Словомъ сказать, сущее есть все, что̀ есть, какъ единое или, лучше, единственное, неизмѣнное, нестановящееся, т.-е. невозникающее и непреходящее, неподвижное, не перемѣняющее ни мѣста, ни образа своего, однородное въ своемъ составѣ, нераздѣльное (непрерывное, сплошное), протяженное равномѣрно во всѣ стороны и абсолютно въ себѣ законченное. Если поэтому позднѣйшіе писатели (даже Платонъ и Аристотель) и говорятъ единогласно, что, по ученію Парменида, есть только сущее и кромѣ него нѣтъ ничего, и что, по его ученію, все есть *одно* вѣчное, неподвижное (неизмѣнное) существо, то это въ сущности вѣрно. Но когда они прибавляютъ, что Парменидъ признавалъ міръ вѣчнымъ и неизмѣннымъ, то, строго говоря, такого сужденія нельзя приписать Пармениду, ибо онъ противополагалъ единому, неизмѣнно сущему все множество единичныхъ измѣняющихся вещей, изъ которыхъ состоитъ міръ, какъ несущее: слѣдовательно въ этомъ смыслѣ онъ противополагаетъ міру какъ несущему свой принципъ—единое сущее. По той же самой причинѣ онъ не могъ назвать свой принципъ, т.-е. все единое сущее, единымъ богомъ, какъ его назвалъ Ксенофанъ, ибо богомъ называютъ первосущество, чтобы отличить его отъ міра. Пармениду же не нужно было признавать такого первосущества, потому что онъ отрицалъ міръ (въ смыслѣ міра множественныхъ измѣняющихся, единичныхъ вещей), какъ несущій.

Вообще Парменидъ придалъ Ксенофанову принципу не только философское выраженіе, назвавъ Ксенофаново единое божество единымъ сущимъ, но—и философское обоснованіе, а именно: абсолютную противоположность между единымъ (единственнымъ) и многимъ (множественнымъ), между вѣчнымъ, неизмѣннымъ, невозникающимъ и непреходящимъ, нестановящимся съ одной стороны—и между становящимся, возникающимъ, преходящимъ и измѣняющимся съ другой стороны онъ возвелъ къ основной абсолютной противоположности между сущимъ и несущимъ, и отсюда уже съ строжайшей послѣдовательностью онъ вывелъ, какъ существенныя свойства сущаго и несущаго всеединство, неизмѣнность сущаго и множествен-

ность, измѣняемость несущаго. Наконецъ, не допуская никакихъ исключеній, онъ доказывалъ невозможность измѣненія, возникновенія, прехожденія, становленія и множественности сущаго, говоря, что если это намъ и кажется, то это есть не болѣе какъ обманъ чувствъ, слѣдовательно — призракъ, мнимое въ представленіи; а потому онъ порицалъ, какъ совершенно превратное и въ корнѣ ложное, ходячее мнѣніе, представленіе о возникновеніи и прехожденіи, измѣненіи, становленіи всего сущаго.

Но все-таки Парменидъ не устранилъ изъ своего верховнаго принципа всего того, что̀ неизбѣжно приводитъ къ признанію существованія и множественнаго, и измѣняющагося, возникающаго и преходящаго, словомъ—становящагося сущаго. Такъ напримѣръ, онъ представляетъ себѣ свое всеединое сущее какъ протяженное въ пространствѣ, вовсе не понимая еще возможности безпространственнаго сущаго и будучи еще далекъ отъ отрицанія того, что сущее находится въ пространствѣ, такъ что онъ прямо описываетъ свое единое сущее какъ сплошную и однородную массу, равномѣрно протяженную въ пространствѣ отъ своего центра во всѣ стороны, всегда занимающую одно и то же мѣсто въ предѣлахъ своихъ границъ, нигдѣ не прерываемую несущимъ и ни въ какой своей точкѣ не содержащую въ себѣ *болѣе* сущаго, чѣмъ во всякой другой точкѣ, словомъ — похожую на всесовершенный шаръ. Такимъ образомъ, къ описанному самимъ Парменидомъ единому сущему, какъ протяженному въ пространствѣ сущему, у Парменида примѣшано нѣчто такое, что̀ чувственно, матеріально, именно — пространство. Въ самомъ дѣлѣ, по весьма справедливому замѣчанію Аристотеля, всеединое сущее у Парменида есть не что иное, какъ сущность единичныхъ множественныхъ существъ, чувственныхъ вещей, а не есть отличная отъ всего чувственнаго, вещественнаго, матеріальнаго, невещественная, нематеріальная субстанція. Поэтому, если Парменидъ говоритъ, что есть только единое сущее, и что оно есть все, то это значитъ у него лишь то, что мы придемъ къ вѣрному взгляду на единичныя множественныя вещи въ природѣ и на внѣшнія явленія тогда, когда отвлечемся отъ разрозненной множественности и измѣнчивости этихъ единичныхъ множественныхъ вещей и внѣшнихъ явленій и останемся только при

ихъ простомъ, нераздѣльномъ и неизмѣнномъ основаніи, сущности, какъ при единственно сущемъ. Конечно, и такая абстракція уже весьма значительна, но, восходя къ ней, Парменидъ пока не удаляется отъ общаго всѣмъ физикамъ или физіологамъ направленія, все-таки остается въ области чувственной, вещественной, видимой, внѣшней природы, все-таки въ ней ищетъ верховнаго принципа всего, какъ и всѣ прочіе физики или физіологи.

Въ Парменидовой философской системѣ, какъ и въ философскомъ ученіи всѣхъ физиковъ или физіологовъ, господствующее надъ всѣмъ понятіе есть понятіе природы, какъ объекта познанія, а не понятіе знанія со стороны субъекта, какъ у философовъ, начиная съ софистовъ, особенно же съ Сократа, который первый потребовалъ, чтобы всему познаванію объекта предшествовало изслѣдованіе самого понятія, такъ что и Парменидъ есть такой же натурфилософъ-догматикъ, какъ и всѣ прочіе такъ-называемые физики или физіологи, философское ученіе которыхъ отправляется отъ природы и въ этомъ смыслѣ есть философія природы, натурфилософія. Вообще Парменидовъ верховный принципъ, выраженный въ его положеніи: „только сущее есть, и оно есть единое и все“, слѣдуетъ понимать такъ: мы получаемъ истинное понятіе о сущности чувственныхъ вещей, о мірѣ съ его явленіями, когда мы отвлекаемся отъ ихъ разъединенности, множественности, единичности и измѣняемости и останавливаемся на его простомъ, единомъ, нераздѣльномъ и неизмѣнномъ субстратѣ (субстанціи, основѣ міра), какъ на единственно по истинѣ сущемъ. Но если принципъ Парменида не есть духовное сущее, духъ, а сущее умственное, отвлеченное мышленіемъ, то оно не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ матеріею неизмѣняющеюся, неподвижною, слѣдовательно безъ жизни, безъ силы, хотя Парменидъ и не произнесъ слова: „матерія“.

Если единое, т.-е. всеобщее, есть сущее и все, есть бытіе, то изъ этого слѣдуетъ наоборотъ, что нѣтъ ничего сущаго, кромѣ единаго (ἕν), т.-е. всеобщаго. Слѣдовательно множественное (πολλά), т.-е. особенное, не есть сущее, не есть бытіе. Только единое, всеобщее имѣетъ пребываемость, или пребывающее бытіе; а множественное, особенное, не есть пребываю-

щее, какъ возникающее и преходящее и какъ измѣняющееся, и въ этомъ смыслѣ не имѣетъ бытія, есть несущее. Но это не значитъ, будто Парменидъ утверждалъ, что нѣтъ вовсе никакой реальности въ томъ множествѣ разнообразныхъ особенныхъ единичныхъ предметовъ и явленій въ природѣ, какіе мы видимъ, слышимъ, вообще воспринимаемъ непосредственно нашими чувствами; такъ что все это будто бы *вовсе* не существуетъ. Такой нелѣпости не могли утверждать элейцы, какъ никогда не утверждалъ ея никакой философъ, ни даже метафизикъ Фихте старшій со своимъ *я*, которое само противополагаетъ себѣ все прочее, какъ *не я*.

Парменидово же положеніе слѣдуетъ понимать такъ, что множественное разнообразіе единичныхъ измѣняющихся чувственныхъ предметовъ и явленій не имѣетъ реальности самой въ себѣ, въ своей объективной сущности, а имѣетъ только реальность въ умѣ человѣческомъ и для ума человѣческаго, т.-е. только относительно къ нему, а не ко всякому разумному существу; имѣетъ реальность, существуя для него только какъ явленія, воспринимаемыя его чувствами, слѣдовательно имѣетъ субъективную, феноменальную, относительную реальность; а потому такую, которая не есть всеобщая, абсолютная истина для всякаго разумнаго существа, а есть только относительная истина собственно для человѣческаго ума, вслѣдствіе того, что человѣкъ имѣетъ именно такой-то физическій организмъ, одаренъ такими-то чувствами, ибо множественное есть чувственное, а чувственное обусловливается особенными чувствами; напротивъ, единое есть умственное, ибо оно есть всеобщее для всякаго ума. Въ этомъ-то смыслѣ утверждалъ Парменидъ, что множественное, т.-е. особенное, возникающее и преходящее, измѣняющееся, чувственное, не имѣетъ реальности само въ себѣ, не есть сущее реальное, не имѣетъ бытія, есть небытіе; а единственно, что̀ имѣетъ бытіе, реальность, что̀ есть сущее, реальное, это — единое, т.-е. всеобщее, пребывающее, неизмѣнное, умственное. Вотъ каково значеніе основного положенія Парменида: „сущее едино и все“, или „бытіе есть, и все есть бытіе“. Изъ этого положенія діалектически, съ логическою необходимостью, вывелъ онъ противоположеніе, которое, соотвѣтственно этому положенію, можетъ быть выра-

жено такъ: „все множественное не есть сущее“, или „небытія нѣтъ“; такъ что въ этомъ противоположеніи единаго и множественнаго или бытія и небытія — слѣдовательно въ постановленіи *бытія* верховнымъ принципомъ—и состоитъ вся сущность элейской философіи.

Въ такомъ абсолютномъ противоположеніи субстанціальнаго сущаго, какъ пребывающаго бытія и его отрицанія феноменально существующимъ, какъ являющимся бытіемъ или какъ явленіями, а затѣмъ въ выводѣ послѣдней противоположности, т.-е. небытія, несущаго или феноменально существующаго, являющагося изъ первой противоположности, т.-е. изъ субстанціальнаго бытія, изъ пребывающаго сущаго, какъ изъ своего верховнаго принципа—въ этомъ и состоитъ та діалектика или то діалектическое развитіе, которымъ характеризуется философское ученіе Парменида, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всей элейской философской школы, вслѣдствіе чего элейцы и были прозваны физиками или физіологами (натурфилософами)—діалектиками.

Англійскій метафизикъ Феррье (о которомъ мы уже упоминали) старается пояснить противоположность между реальностью объективною, субстанціальною, абсолютною и между реальностью субъективною, феноменальною, относительною, такимъ нагляднымъ примѣромъ.

Положимъ, что солнце освѣщаетъ море. Отъ преломленія въ волнахъ лучей солнечнаго свѣта на поверхности моря видны миріады крошечныхъ солнцъ, которыя находятся въ непрестанномъ движеніи, непрестанно измѣняясь и въ своемъ цвѣтѣ, и въ своихъ формахъ, непрестанно то возникая, то исчезая. Вообразимъ себѣ, что это море одарено сознаніемъ. Тогда оно сознавало бы, что на его поверхности есть множество солнцъ разноцвѣтныхъ и разнообразныхъ, непрестанно движущихся или измѣняющихся въ своей формѣ и цвѣтѣ и непрестанно то возникающихъ, то исчезающихъ. Спрашивается: представляло ли бы такое сознаніе со стороны моря нѣчто истинно сущее, реальное, т.-е. истинныя солнца? Конечно, нѣтъ. Есть только одно истинное солнце, это — солнце на небѣ: его реальность объективная, субстанціальная, абсолютная; оно одно только есть, оно есть истинно сущее, реальное, какъ солнце пребы-

вающее и неизмѣнное въ своемъ цвѣтѣ и формѣ. Его разноцвѣтное и разнообразное отраженіе — проявленіе въ морѣ въ непрестанно движущихся, измѣняющихся солнышкахъ на поверхности моря, а его разъединеніе на множество солнцъ — разсѣяніе его свѣта въ миріадѣ цвѣтовъ и формъ, то возникающихъ, то исчезающихъ, не представляетъ ничего такого, что̀ существовало бы объективно, субстанціально, абсолютно; это кажущіяся, а не истинныя солнца; въ этомъ смыслѣ эти солнца — ничто или нѣчто такое, что̀ существуетъ въ морѣ субъективно, феноменально, относительно; ибо не будь моря, и ничего этого не было бы. Солнца на поверхности моря со своими цвѣтами и формами, со своимъ непрестаннымъ движеніемъ, измѣненіемъ, возникновеніемъ и прехожденіемъ—это есть нѣчто существующее, реальное только для самого моря, а не для чего другого, напримѣръ не для его береговъ; слѣдовательно это есть истина относительная, особенная для моря, а не безотносительная, не абсолютная, не всеобщая. Но въ философіи—именно въ философіи метафизической—ничего не допускается какъ истина, если это не есть истина всеобщая, абсолютная; для нея относительная истина вовсе не есть истина, а слѣдовательно и субъективная, феноменальная, относительная реальность вовсе не есть реальность, вовсе не есть бытіе, потому что реальность, бытіе можетъ быть приписываемо только единому пребывающему, неизмѣнному, умственному, а не тому, что̀ во всѣхъ отношеніяхъ противоположно ему, какъ множественное, возникающее и преходящее, измѣняющееся, чувственное и что̀, слѣдовательно, есть во всѣхъ отношеніяхъ нереальное, несущее, или что̀ не есть бытіе, а небытіе.

Невольно представляется намъ вопросъ: на чемъ же была основана діалектика элейцевъ, или что̀ было ея отправною точкою? Основою этой діалектики или ея отправною точкою было подразумѣваемое элейцами положеніе, которое они считали аксіомою, и которое можетъ быть выражено въ слѣдующихъ немногихъ словахъ: противоположныя опредѣленія, эпитеты не соединены въ одномъ и томъ же предметѣ или въ одной и той же мысли; другими словами, противоположныя сказуемыя не могутъ быть придаваемы одному и тому же подлежащему. На этомъ-то предположеніи Парменидъ и вообще элейцы и осно-

вываютъ всѣ свои противоположенія, діалектически выведенныя ими изъ ихъ верховнаго принципа. Логика ихъ такова: что̀ едино, то не можетъ быть не-единымъ, т.-е. множественнымъ, или что̀ всеобще, то̀ не можетъ быть не-всеобщимъ, т.-е. особеннымъ; что̀ пребывающе, то не можетъ быть непребывающимъ, т.-е. возникающимъ и преходящимъ; что̀ неподвижно, т.-е. неизмѣняемо, то̀ не можетъ быть подвижнымъ, т.-е. измѣняющимся; что̀ умственно, то̀ не можетъ быть неумственнымъ, т.-е. чувственнымъ; что̀ сущее, то̀ не можетъ быть несущимъ; слѣдовательно бытіе не можетъ быть небытіемъ, и наоборотъ, небытіе не можетъ быть бытіемъ, или—бытіе есть, а небытія нѣтъ, а такъ какъ бытіе есть, то все есть бытіе, оно одно только и есть, есть единое или всеобщее сущее и все; а небытія, нееднаго, множественнаго, т.-е. особеннаго, нѣтъ, ибо оно есть отрицаніе бытія.

Предположеніе, лежащее въ основѣ этихъ противоположностей, весьма легко могло показаться элейцамъ аксіомою, если это предположеніе признавалось необходимою абсолютною истиною даже и многими такими философскими метафизическими школами, которыя отвергали основанные элейцами выводы. Въ самомъ дѣлѣ, что̀, кажется, вѣрнѣе того, что нельзя, напримѣръ, придать человѣку, какъ подлежащему, противоположныхъ сказуемыхъ, и сказать, что онъ и здоровъ, и нездоровъ, что онъ и уменъ, и неуменъ, что онъ добръ и недобръ, и т. п. Предположите же поэтому абсолютную противоположность между единымъ и множественнымъ; предположите, что всякое сказуемое объ одномъ необходимо должно быть отрицаемо въ другомъ, и вы найдете ключъ къ пониманію сущности элейской философіи, вы поймете ея верховный принципъ со всѣми его выводами и заключеніями, а именно: что единое есть сущее и все, а множественное есть несущее и ничто; что единое, какъ всеобщее, есть пребывающее, неподвижное или неизмѣнное, умственное, а множественное, т.-е. особенное, есть возникающее, преходящее, движущееся или измѣняющееся, чувственное; что міръ умственный есть міръ абсолютно сущій, реальный, субстанціальный, объективный, абсолютно-истинный, а міръ чувственный есть міръ относительно реальный, феноменальный, субъективный, относительно истинный.

Но спрашивается: какъ пришли элейцы къ такому своему предположенію, къ которому не пришли же ни іонійцы-гилозоисты, ни пиѳагорейцы? Вслѣдствіе разсматриванія отношенія между тѣмъ, что̀ признавали и іонійцы-гилозоисты, и пиѳагорейцы, а именно между единымъ, т.-е. всеобщимъ, и множественнымъ, т.-е. особеннымъ, ибо при этомъ разсматриваніи первое, что̀ должно было обратить особенное вниманіе элейцевъ, это—необходимое для мышленія абсолютное противоположеніе между ними; это противоположеніе такъ безусловно, такъ радикально, что между единымъ и множественнымъ невозможно примиреніе, единство; въ области мышленія нѣтъ такой мысли или категоріи, въ которой могли бы быть примирены, объединены эти противоположности, эти крайности, или къ которой онѣ могли бы быть возведены, какъ къ высшему для нихъ обѣихъ принципу. Мышленіе—думали элейцы—необходимо должно принять это противоположеніе какъ абсолютное и, слѣдовательно, какъ основное, а потому на немъ и должна быть построена вся философія.

Что̀ же слѣдовало изъ такого предположенія элейцевъ? А то̀, что какое бы опредѣленіе, эпитетъ или сказуемое мы ни придали одному изъ членовъ этого абсолютнаго противоположенія, оно отнюдь не можетъ быть придано другому, ему противоположному, члену, а напротивъ мы непремѣнно логически должны придать другому члену, какъ противоположному, противоположное опредѣленіе или противоположное сказуемое.

Итакъ, если мы назовемъ единое пребывающимъ, — а такимъ мы должны назвать его, потому что единое есть всеобщая субстанція во всемъ, какъ говорили о своемъ единомъ уже и іонійцы-гилозоисты, и пиѳагорейцы,—то мы непремѣнно должны сказать о противоположномъ ему множественномъ или особенномъ, что оно есть непребывающее, т.-е. возникающее и преходящее. Далѣе, если мы назовемъ единое, всеобщее, какъ пребывающее, неизмѣннымъ,—а мы должны назвать его такимъ, потому что пребывающее не возникаетъ и не преходитъ, слѣдовательно не измѣняется,—то о множественномъ, особенномъ, какъ возникающемъ и преходящемъ, мы должны сказать, что оно измѣняется; затѣмъ, если мы назовемъ единое, какъ неизмѣнное, умственнымъ,—а мы должны назвать его та-

кимъ, потому что только умъ постигаетъ единое, всеобщее,—то о множественномъ, особенномъ, мы должны сказать, что оно чувственное. Если мы единое, какъ неизмѣнное, назовемъ сущимъ,—а мы должны назвать его такимъ, потому что неизмѣнное есть сущее,—то о множественномъ, какъ измѣняющемся, мы должны сказать, что оно есть несущее. Далѣе, если мы единое, какъ сущее, назовемъ истинно реальнымъ,—а мы должны назвать его такимъ, потому что сущее и есть истинно реальное,—то мы должны сказать о множественномъ, какъ о несущемъ, что оно не есть истинно реальное, а есть феноменальное. Наконецъ, если мы, повторивъ все, назовемъ единое, всеобщее, пребывающее, неизмѣнное, сущее, истинно реальное, субстанціальное *бытіемъ*,—а мы должны назвать его такимъ, ибо оно-то и *есть*,—то о множественномъ, особенномъ, возникающемъ и преходящемъ, чувственномъ, несущемъ, не истинно реальномъ, феноменальномъ мы должны сказать, что оно *не есть*, что его нѣтъ, слѣдовательно мы должны назвать его *небытіемъ*.

Вотъ та логика, та логическая необходимость, то необходимое діалектическое внутреннее движеніе или развитіе самого содержанія мышленія, основанное на верховномъ принципѣ Парменида (сущее едино и все), которыя вынудили Парменида утверждать бытіе, реальность единаго, всеобщаго и отрицать бытіе, реальность множественнаго, особеннаго, словомъ — принять за верховный принципъ не иное что, какъ *бытіе*, эту высшую абстракцію ума, и придать своему верховному принципу, какъ ближайшія его опредѣленія или сказуемыя, что бытіе и есть единое, всеобщее, пребывающее, неизмѣнное, умственное, сущее, истинно реальное и субстанціальное, и что потому бытіе есть единое и все; слѣдовательно нѣтъ ничего кромѣ бытія, или нѣтъ небытія, опредѣленія или сказуемыя котораго абсолютно противоположны опредѣленіямъ или сказуемымъ бытія. Все это Парменидъ и выразилъ въ своемъ верховномъ принципѣ—сущее едино и все—и выразилъ въ *положительной* формѣ.

Какъ мы уже видѣли, Парменидъ рѣшилъ вопросъ: „какъ къ единому и сущему относится множественное?“ Затѣмъ онъ опредѣлилъ и природу, т.-е. сущность этого сущаго, и именно:

онъ назвалъ ее умственной, сознаваемой только умомъ, а не посредствомъ чувствъ. Въ послѣднемъ отношеніи онъ основывался на слѣдующей мысли: есть два рода человѣческаго познанія; одни познанія мы получаемъ посредствомъ чувствъ, а другія—посредствомъ одного только ума; знаніе, составленное только изъ познаній перваго рода, не есть истинное, научное, философское знаніе, потому что чувства не предлагаютъ намъ ничего вѣрнаго, истиннаго, т.-е. сущаго, а только мнимое, призрачное, т.-е. несущее; только то знаніе достовѣрно, истинно, которое ничѣмъ не одолжено внѣшнимъ чувствамъ, но одолжено всѣмъ уму; слѣдовательно истинное содержаніе науки, философіи составляютъ тѣ познанія, которыя добываются умомъ, мышленіемъ о сущемъ въ противоположность несущему. Познанія перваго рода суть собственно только людскія представленія или мнѣнія, какихъ обыкновенно держится большинство; послѣдняго же рода познанія суть познанія истиннаго мыслителя, мудреца, философа. Вотъ Парменидъ-то и отправлялся отъ противоположенія своего ученія, основаннаго на истинномъ знаніи, добытомъ умомъ, мышленіемъ,—представленіямъ, мнѣніямъ большинства, обыкновенному такъ-называемому знанію, основанному на воспріятіи со стороны чувствъ; такъ что все философское ученіе Парменида, а вмѣстѣ съ тѣмъ и все философское ученіе элейской школы есть только необходимое слѣдствіе этого противоположенія. Такое противоположеніе умственнаго познанія чувственному воспріятію выразилъ Парменидъ поэтически въ аллегорическомъ приступѣ къ своей поэмѣ „О природѣ“, написанной имъ стихами. Отрывокъ этотъ важенъ для насъ тѣмъ, что имъ опредѣляется отправная точка Парменидова ученія.

Въ приступѣ вышеназванной поэмы Парменидъ говоритъ о себѣ, что кони Геліоса (солнца) быстро повезли его въ солнечной же колесницѣ по пути, ежедневно совершаемому этимъ богомъ. Ему предшествовали дѣвы Геліоды (дочери Геліоса), указывая дорогу. Вдругъ въ колесницѣ сломалась ось, и Геліоды потащили его съ колесницей и конями къ запертымъ вратамъ дня и ночи, ключи отъ которыхъ берегла мздовоздаятельница Дике, олицетвореніе правды въ смыслѣ истины, а слѣдовательно и мудрости. Подошедши къ этимъ вратамъ, Ге-

ліоды упросили Дике отворить ихъ. Дике отворила, и Геліоды втащили колесницу и коней черезъ ворота. Дике ласково приняла Парменида и сказала ему: „Здравствуй, юноша! не злая судьба внушила тебѣ вступить на эту дорогу, далеко отстоящую отъ тропинокъ, проторенныхъ обыкновенными смертными, а Ѳемида (богиня правосудія) и Дике. Познай же все: и легко убѣждающую ясную правду, и мнѣнія смертныхъ, которымъ нельзя довѣряться, а отъ которыхъ слѣдуетъ удалять испытующій умъ. Не довѣряй ни глазамъ, ни ушамъ, ни языку (чувствамъ), а различай, разбирай умомъ“.

Секстъ Эмпирикъ толкуетъ эту аллегорію такъ: кони—это неразумныя влеченія и пожеланія; путь божества—Геліоса — научное философское умозрѣніе; Геліоды, указывающія путь и приводящія къ Дике—чувства; Дике, хранящая ключи, это — размышляющій умъ, обладающій возможностью открыть истину.

Въ этомъ приступѣ Парменидъ аллегорически развилъ такую мысль: когда умъ человѣческій, уносимый неразумными природными влеченіями, стремится по свѣтлому пути мышленія къ познанію правды, то чувства указываютъ ему этотъ путь. Однако чувства только приводятъ къ правдѣ, суть только проводники къ ней, но не могутъ открыть ее. Правда открывается только уму.

За приступомъ слѣдуетъ самое изложеніе Парменидова философскаго ученія. Въ сохранившихся до насъ отрывкахъ изъ его поэмы (у Симплиція, Климента Александрійскаго и др.) это философское ученіе Парменидъ влагаетъ въ уста богини Дике. „Два есть пути къ познанію (говоритъ Дике Пармениду): одинъ—путь свѣтлой правды; на этомъ пути умъ познаетъ посредствомъ размышленія, что есть бытіе, сущее, и нѣтъ небытія, несущаго; а другой путь—невѣрный (познаніе, добываемое посредствомъ чувствъ), что нѣтъ сущаго, бытія, а что есть необходимо небытіе, несущее; но небытіе, несущее немыслимо и невыразимо словами, ибо назвать словами значитъ также быть, существовать (т.-е. содержаніе мышленія есть не что иное какъ бытіе, сущее). Итакъ бытіе, сущее есть, а не такъ, какъ иные думаютъ, будто и бытіе есть, и небытіе есть, ибо не можетъ быть то̀, чего нѣтъ. Это бытіе (сущее) есть нерожденное (невозникшее, непроисшедшее и непре-

ходящее), цѣлое (нераздѣльное), единственное (внѣ его нѣтъ сущаго), неподвижное (неизмѣняющееся) и безконечное (безпредѣльное въ пространствѣ и времени); оно никогда не было и никогда не будетъ, потому что оно теперь есть, есть цѣлое и единственное. Потому что гдѣ же ты будешь искать ему начало? Откуда и какимъ образомъ оно могло бы пріумножиться? Я не позволю тебѣ ни сказать, ни помыслить, что изъ небытія, изъ несущаго произошло бытіе, сущее, ибо невыразимо и немыслимо, чтобы бытія, сущаго не было. Какая необходимость заставила бы его послѣ или прежде выйти изъ ничего, такъ что оно начало существовать. Вѣдь бытіе, сущее не произошло и не началось, а потому необходимо быть сущему, бытію, ибо свѣтлая правда никогда не допуститъ, чтобы изъ бытія, сущаго произошло что-либо другое кромѣ самого бытія, сущаго. Дике не допуститъ, расковавши цѣпи, чтобы бытіе возникло или исчезло; она удерживаетъ сущее въ цѣпяхъ. Немыслимо и противно правдѣ, чтобы самое бытіе, сущее произошло и началось, ибо какъ можетъ начаться самое бытіе, сущее и какъ можетъ оно произойти? Какъ можно помыслить и сказать, что бытіе, сущее будетъ или было? Если оно будетъ или было, то *теперь* оно не есть, и такъ для него нѣтъ ни начала, ни конца. Оно и недѣлимо, такъ какъ *все* ему равно (все сущее есть сущее), и никогда оно не бываетъ ни больше, ибо ничто не мѣшаетъ его соединенію со всѣмъ сущимъ, ни меньше, ибо все есть бытіе, сущее, а потому все въ немъ вполнѣ соединено съ бытіемъ же, сущимъ. Оно и неподвижно, будучи сдерживаемо въ своихъ границахъ сильными цѣпями; оно не имѣетъ ни начала, ни конца, ибо ему чужды становленіе и прехожденіе. Оставаясь, пребывая однимъ и тѣмъ же въ одномъ и томъ же мѣстѣ, оно состоитъ само изъ себя (не имѣетъ другой основы кромѣ себя самого) и вѣчно пребываетъ такимъ самостоятельнымъ, потому что мощная судьба (необходимость) сдерживаетъ его цѣпями въ его границахъ, окружая его со всѣхъ сторонъ, ибо сущее не можетъ быть неполнымъ, такъ какъ оно ни въ чемъ не нуждается, между тѣмъ какъ, напротивъ, несущее, небытіе нуждается во всемъ. То же самое можетъ быть мыслимо и можетъ существовать, ибо ты не найдешь мысли безъ сущаго, въ ко-

торой оно и выражается (сущее и есть содержаніе мышленія). Ничего нѣтъ и ничего не будетъ кромѣ сущаго. Судьба всего его оковала цѣпями такъ, что оно едино, цѣльно, полно и неподвижно, и что оно называется все. Но такъ какъ оно полно (совершенно), то оно похоже на шаръ, ограниченный со всѣхъ сторонъ, такъ что оно нигдѣ, ни съ какой стороны не можетъ ни увеличиться, ни уменьшиться, а остается цѣлымъ, неизмѣннымъ и проч."

Все вышеизложенное Аристотель сводитъ къ слѣдующимъ мыслямъ: „Парменидъ, признавая, что рядомъ съ сущимъ несущаго вовсе нѣтъ, долженъ былъ на этомъ основаніи необходимо признать, что сущее есть единое, и что кромѣ него нѣтъ ничего. Но, будучи вынужденъ принять въ соображеніе и міръ явленій, онъ призналъ затѣмъ, что единое есть по понятію (мышленію), а множественное—по чувственному воспріятію".

О характерѣ Парменидовой философіи Гогоцкій въ своемъ философскомъ лексиконѣ вѣрно замѣчаетъ слѣдующее: „Съ понятіемъ о бытіи истинномъ и призрачномъ въ тѣсной связи у Парменида и его понятіе о познаніи и о мышленіи... чувствамъ свойственно только вводить насъ въ обманъ. Истинное бытіе, бытіе единое, познается только разумомъ. Важно въ особенности то, что Парменидъ отождествляетъ уже мышленіе и бытіе. Мышленіе и тѽ, чтѽ познается мышленіемъ, есть одно и то же, потому что внѣ бытія ничего нѣтъ. Такимъ образомъ возникло уже начало иного взгляда на познаніе въ сравненіи съ прежнимъ, еще довольно поверхностнымъ въ школахъ іонійской и атомистической. Но крайность въ отдѣленіи познанія умственнаго и чувственнаго надолго утвердила потомъ преобладаніе ошибочнаго понятія о значеніи наблюденія, была причиною слабаго развитія естествознанія и положительныхъ свѣдѣній и затѣмъ крайностей самаго одностороннягo идеализма въ школѣ новоплатоновской".

„На высшей ступени бытія мнѣніе совершенно исчезаетъ и выступаетъ только чистая мысль, признающая однородное бытіе за единственное существо вселенной. Въ этомъ взглядѣ Парменида на послѣдовательность феноменальнаго бытія есть нѣчто подобное тому взгляду, который потомъ проявился въ

школѣ новѣйшаго германскаго идеализма, особенно же въ системѣ Гегеля. Идеализмъ Парменида, несмотря на его отвлеченность, имѣлъ важное значеніе, какъ противодѣйствіе матеріализму іонійцевъ и атомистовъ греческихъ. Самъ по себѣ онъ велъ къ пантеизму, дѣлалъ невозможнымъ дѣйствительное знаніе, превращалъ жизнь только въ отвлеченіе,—софисты и воспользовались имъ даже для отрицанія всякаго знанія,—но онъ проложилъ путь тому дальнѣйшему, болѣе полному понятію о знаніи, которое является потомъ у Платона".

3. Зенонъ Элейскій.

Ученикъ Парменида—Зенонъ былъ родомъ изъ Элеи. Сочиненіе его не дошло до насъ; о его философскомъ ученіи мы имѣемъ извѣстія у Платона и Аристотеля; изъ нихъ видно, что онъ со всею строгостью держался положеній своего учителя Парменида и проводилъ ихъ со всею послѣдовательностью совершенно въ разрѣзъ греческимъ міровоззрѣніямъ; въ подтвержденіе этихъ философскихъ положеній онъ употребляетъ доказательство, называемое въ логикѣ непрямымъ, косвеннымъ, т.-е. между тѣмъ какъ Парменидъ выводитъ опредѣленія, свойства своего всеединаго сущаго непосредственно, прямо изъ понятія этого сущаго, — Зенонъ обосновываетъ эти же его свойства непрямо, косвенно. Онъ показываетъ, что если принять противоположныя воззрѣнія на понятіе сущаго—что оно есть не всеединое, неизмѣнное, неподвижное, а напротивъ, что оно есть множественное, измѣняющееся, подвижное,—то мы непремѣнно запутаемся въ такихъ самопротиворѣчіяхъ, изъ которыхъ нѣтъ никакого выхода. Въ самомъ дѣлѣ, ходячее міровоззрѣніе, будто бы реально движеніе, измѣненіе сущаго, будто бы реальны показанія о томъ нашего чувственнаго воспріятія – приводитъ къ абсурду, къ нелѣпости. Другими словами, Зенонъ разлагаетъ, раздвояетъ ходячее представленіе о сущемъ на его противоположенія, которыя, сами себѣ противорѣча, сами себя же уничтожаютъ. За такое разложеніе, раздвоеніе на противоположности, какъ непрямое доказательство, проведенное Зенономъ съ мастерскимъ искусствомъ въ

пользу философскаго ученія Парменида, Аристотель называетъ Зенона изобрѣтателемъ, творцомъ діалектики въ смыслѣ такъ-называемой субъективной діалектики, какъ состоящей въ разложеніи, раздвоеніи даннаго субъективнаго представленія на его противоположности. Пріемами, употребленными Зенономъ при доказательствѣ вѣрности Парменидовыхъ философскихъ положеній, воспользовались впослѣдствіи софисты для своей діалектики; но Зенонова діалектика существенно отличалась отъ софистической тѣмъ, что цѣль первой была положительная — доказать вѣрность Парменидова философскаго ученія; между тѣмъ какъ цѣль софистической діалектики была отрицательная—доказывать, что нѣтъ ничего сущаго, а слѣдовательно и нѣтъ никакой объективной истины, а сущее, слѣдовательно истинное, лишь то, что такимъ представляетъ себѣ чисто индивидуально въ данный моментъ такой-то человѣкъ; поэтому все можно и защищать, и опровергать, обо всемъ можно говорить и за, и противъ (pro et contra), словомъ—обо всемъ можно спорить.

Не вдаваясь въ подробности Зенонова ученія, приведемъ только его верховный принципъ, тотъ же самый, что и у Парменида, но уже въ отрицательной, а не положительной формѣ: множественное есть несущее; въ мірѣ множественномъ, возникающемъ и преходящемъ, измѣняющемся, чувственномъ, т.-е. особенномъ, нѣтъ бытія, нѣтъ реальности. Въ частности, Зенонъ утверждалъ,—какъ и Парменидъ,—что сущее, бытіе не имѣетъ движенія, т.-е. не можетъ измѣняться, и доказывалъ это главнымъ образомъ тѣмъ, что бытіемъ исключается небытіе и что небытію присуще измѣненіе. Напримѣръ, небытіе, т.-е. отсутствіе твердости въ физическомъ тѣлѣ, присуще бытію, присутствію въ немъ капельно-жидкаго или газообразнаго состоянія; другими словами, если тѣло въ твердомъ состояніи, то оно не есть жидкость и не есть газъ. Зенонъ же доказывалъ, что нѣтъ движенія, т.-е., что подвижное, измѣняющееся, не имѣетъ бытія, т.-е. объективной реальности, и его доказательство главнымъ образомъ состояло въ томъ же, что сказано прежде, т.-е. небытіемъ исключается бытіе, или, другими словами, что въ мірѣ измѣняющемся нѣтъ бытія, а именно онъ доказывалъ эту мысль такъ: еслибы измѣняющійся міръ включалъ, содержалъ въ себѣ бытіе, то онъ содержалъ бы въ себѣ

и пребываемость, перманентность, ибо бытіе и пребываемость тождественны; но пребываемость исключается измѣняемостью; слѣдовательно бытіе исключается міромъ измѣняющимся; другими словами, въ мірѣ измѣняющемся нѣтъ бытія. Такимъ, выраженнымъ въ отрицательной формѣ, дополненіемъ къ Парменидову верховному принципу, выраженному въ положительной формѣ, Зенонъ утверждалъ и защищалъ слѣдующую мысль Парменида: въ сферѣ бытія или единаго, всеобщаго не можетъ быть небытія, а слѣдовательно не можетъ быть и движенія, измѣненія, ибо внести въ эту сферу небытіе—значило бы приписать противоположныя сказуемыя одному и тому же подлежащему. Наоборотъ, въ сферѣ небытія, множественнаго, особеннаго не можетъ быть бытія, а слѣдовательно ничто не можетъ двигаться, измѣняться, ибо внести бытіе въ сферу небытія — значило бы приписать противоположныя сказуемыя одному и тому же подлежащему.

Упомянувъ о сходствѣ и различіи между діалектикой Зенона и діалектикой софистовъ въ формальномъ отношеніи, прибавлю, что въ матеріальномъ отношеніи, т.-е. въ отношеніи содержанія, между ними было не только просто различіе, но и совершенная противоположность. Несмотря, однако, на такую противоположность, ученіемъ не Зенона только, но и вообще ученіемъ элейцевъ даже и въ матеріальномъ отношеніи было подготовлено ученіе софистовъ, а именно съ слѣдующей стороны.

Элейцы утверждали, что показанія чувствъ о бытіи множественнаго и о движеніи, измѣненіи единаго сущаго не предполагаютъ абсолютной реальности и, слѣдовательно, не приводятъ къ абсолютной истинѣ; что чувства не только несовмѣстны съ понятіемъ единаго абсолютнаго бытія, но и противорѣчатъ сами себѣ, содержатъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, потому что чувства воспринимаютъ только несущее, между тѣмъ какъ только умомъ познается сущее. Но что̀ такое этотъ умъ, познающій сущее, этого элейцы не опредѣлили.

Софисты же, признавъ, согласно съ элейцами, недостовѣрность показаній внѣшнихъ чувствъ, опредѣлили этотъ неопредѣленный элейцами умъ какъ субъективный и притомъ индивидуальный умъ того или другого человѣка въ томъ или другомъ его состояніи, а отсюда уже вывели общее заключеніе,

что вообще нѣтъ объективной истины, а есть только истина субъективная, именно индивидуальная, такъ что истинно только то̀, что̀ кажется истиною данному человѣку въ данный моментъ.

Вскорѣ послѣ Зенона Элейскаго покончила свое существованіе вся элейская школа, а что̀ осталось отъ ея философскаго ученія, то̀ потерялось въ ученіи софистовъ, въ софистикѣ, которой Зенонъ проложилъ уже дорогу. Впослѣдствіи черезъ посредство софистики ученіе элейцевъ вошло въ составъ той сократической школы, которая называется *мегарскою*. Затѣмъ, частью черезъ посредство мегарской школы, а частью и непосредственно чрезъ сочиненія Парменида и Зенона, философское ученіе элейцевъ принесло свой вкладъ сперва въ Платоново философское ученіе объ идеяхъ, а потомъ въ Аристотелеву физику и метафизику. Но прежде всего философское ученіе элейцевъ имѣло рѣшительное вліяніе на переходныхъ физиковъ или физіологовъ.

Здѣсь считаю умѣстнымъ привести интересное изложеніе подробностей ученія Зенона, изъ недавно напечатанной диссертаціи г. Гилярова: „Греческіе софисты" (Москва, 1888 г.).

„Если мы предположимъ существованіе множества (говоритъ Зенонъ), то должны допустить, что его члены подобны и неподобны, что оно не имѣетъ никакой величины и безконечно велико, ограничено числомъ и безгранично".

„Какъ Зенонъ доказывалъ первое положеніе, неизвѣстно. Доказательства двухъ другихъ слѣдующія.

„Всякое множество состоитъ изъ единицъ; единица, какъ единица, недѣлима (такъ какъ если единица дѣлима, то чѣмъ она отличается отъ множества?); то̀, что̀ недѣлимо, не имѣетъ никакой величины, такъ какъ всякая величина дѣлима до безконечности; стало-быть, части, изъ которыхъ состоитъ множество, не имѣютъ никакой величины. Но то̀, что̀ не имѣетъ никакой величины, не можетъ ни увеличить чего-либо, ни уменьшить, и есть поэтому чистое ничто, т.-е. не существуетъ. Слѣдовательно и множество, какъ совокупность единицъ, не имѣетъ никакой величины и есть ничто".

„Съ другой стороны, такъ какъ всякая существующая вещь должна имѣть нѣкоторую величину, то и части, изъ

которыхъ состоитъ множество, должны имѣть извѣстную величину и ширину, т.-е. должны имѣть между собою нѣкоторое разстояніе. Каждая часть должна быть отдѣлена отъ слѣдующей части промежуточной частью извѣстной величины; эта промежуточная часть точно также должна быть отдѣлена отъ предыдущей и послѣдующей частей частями извѣстной величины и такъ далѣе до безконечности. Поэтому всякое множество должно состоять изъ безконечнаго числа частей, имѣющихъ извѣстную величину, и потому должно быть безконечно великимъ".

„Безконечное число частей, изъ которыхъ состоитъ множество, въ одно и то же время должно быть ограниченнымъ и безграничнымъ: ограниченнымъ потому, что ихъ не болѣе и не менѣе того, чѣмъ сколько есть, и безграничнымъ потому, что между каждыми двумя частями должна быть третья часть; между этою третьею и первыми двумя точно также должны быть части, и такъ далѣе до безконечности".

„Нелѣпость существованія множества можетъ быть доказана и изъ отношенія частей множества ко всему множеству. Какъ относится каждая часть множества ко всему множеству, точно такъ же должно относиться дѣйствіе каждой части множества къ дѣйствію всего множества; иными словами, каждая часть множества должна въ извѣстной мѣрѣ имѣть то же свойство, что и все множество. Поэтому, если четверикъ зеренъ при паденіи производитъ шумъ, то должны при паденіи производить шумъ и каждое отдѣльное зерно, и каждая отдѣльная часть зерна. На дѣлѣ, однако, ни отдѣльное зерно, ни часть зерна шума при паденіи не производятъ. Но если ни одна часть множества не производитъ дѣйствія, свойственнаго всему множеству, то значитъ, что ни одна часть множества не имѣетъ свойства множества, а потому и самое множество не имѣетъ свойства множества".

„Если въ бытіи нѣтъ множества, то въ немъ не можетъ быть и движенія. Движеніе есть не что иное, какъ переходъ чего-нибудь съ одного мѣста на другое. Но въ бытіи не только нѣтъ многихъ мѣстъ, въ немъ нѣтъ вообще никакого мѣста. Еслибы все было гдѣ-нибудь, то и это гдѣ-нибудь должно было бы быть гдѣ-нибудь, и такъ далѣе до безконечности; то-

есть, при существованіи мѣста должно было бы все одновременно находиться въ безконечномъ числѣ мѣстъ, что̀ очевидно нелѣпо".

„Впрочемъ, предполагая даже существованіе множества и мѣста, движеніе все-таки невозможно, такъ какъ заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Прежде чѣмъ дойти до цѣли, движущееся тѣло должно пройти половину пути, должно пройти четверть пути, и т. д. до безконечности. Иными словами, движущееся тѣло въ конечное время не можетъ пройти никакого промежутка, сколь бы незначителенъ онъ ни былъ, а это равнозначительно тому, что движущееся тѣло не движется".

„Другое доказательство (извѣстное подъ именемъ Ахиллеса) есть лишь видоизмѣненіе перваго. Вслѣдствіе той же безконечной дѣлимости пространства, самое скорое движеніе не можетъ догнать самое медленное, напримѣръ Ахиллесъ—черепаху". „Прежде чѣмъ догнать черепаху, Ахиллесъ долженъ сначала дойти до мѣста А, съ котораго она начала движеніе, потомъ до В, куда она успѣла приползти въ то время, какъ онъ дошелъ до А, потомъ до точки С, куда она успѣла приползти въ то время, какъ онъ дошелъ до В, и такъ далѣе до безконечности. Но если самое скорое движеніе не можетъ опередить самое медленное движеніе, то движеніе заключаетъ въ себѣ противорѣчіе и потому невозможно".

„Третье доказательство основано на томъ, что всякое тѣло всегда находится въ какомъ-нибудь мѣстѣ. То̀, что̀ въ данное мгновеніе находится въ извѣстномъ мѣстѣ, не движется. Летящая стрѣла въ каждое данное мгновеніе занимаетъ опредѣленное мѣсто—стало быть, летящая стрѣла въ каждое данное мгновеніе не движется, а потому и совсѣмъ не движется".

„Четвертое доказательство отрицаетъ возможность движенія въ силу того, что движеніе нарушаетъ свои собственные законы. По законамъ движенія, движущіяся тѣла въ равное время при равной скорости проходятъ равныя пространства. Но если мы предположимъ, что два тѣла движутся съ равною скоростью мимо третьяго, одинаковаго съ ними по объему, отъ его средины въ противоположныя стороны, то крайняя точка (по направленію движенія) второго пройдетъ все пространство, занимаемое третьимъ, въ то время, въ которое край-

няя точка перваго (точно также считая по направленію движенія) пройдетъ лишь половину того же пространства. Такъ какъ при равной скорости времена движенія находятся въ прямомъ отношеніи къ пройденнымъ пространствамъ, то выходитъ, что цѣлое время равно половинному".

Изложивъ сущность общаго философскаго ученія элейцевъ, мы, въ интересѣ нашей спеціальной науки, спрашиваемъ: въ чемъ же заключалось ихъ особенное этическое ученіе? Отвѣтъ на этотъ вопросъ представляется намъ уже самъ собою. Изъ сущности ихъ философскаго ученія вообще необходимо слѣдуетъ, что отъ нихъ нельзя было ожидать, чтобы они занимались этикою, ибо въ ихъ общемъ ученіи нѣтъ рѣшительно ничего такого, на чемъ могла бы она основаться; оно есть чисто философія природы, натурфилософія—и больше ничего, самая ихъ діалектика или логика вращается только въ сферѣ внѣшней природы, въ сферѣ физическаго міра, а вовсе не въ сферѣ человѣческой дѣятельности, не въ сферѣ сознанія, не въ сферѣ нравственнаго, этическаго міра. Все ихъ мышленіе было устремлено къ созерцанію единства всего сущаго какъ абстрактнаго бытія, передъ которымъ исчезало все множественное, особенное, передъ которымъ, слѣдовательно, вся многообразная людская дѣятельность должна была представляться совершенно ничтожною, не имѣющею никакой реальности и, слѣдовательно, никакого значенія для философскаго мышленія, для философской теоріи.

Въ самомъ дѣлѣ, элейцы вовсе не занимались этикою какъ теоріею. Мало того: они не занимались ею и на практикѣ какъ болѣе или менѣе занимались всѣ греческіе философы, т.-е. не занимались общественными и политическими дѣлами государства, гдѣ и осуществлялся въ Греціи этосъ, нравственность, именно правда и справедливость. Дѣйствительно, изъ сохранившихся отрывковъ Ксенофана мы знаемъ, что онъ училъ людей чистому пониманію божества въ противоположность поэтическимъ вымысламъ о богахъ; но это его пониманіе божества совпадало съ верховнымъ принципомъ его философіи; ибо подъ божествомъ разумѣлъ онъ единое сущее и все; далѣе, мы знаемъ, что онъ училъ людей предпочитать образованіе ума, какъ орудія для познанія всеединаго сущаго, божества,

тараньюотличиться въ состязаніяхъ на народныхъ играхъ; но это именно и показываетъ, что онъ предпочиталъ абстрактное созерцаніе физическаго міра всему живому въ греческомъ этическомъ мірѣ. Наконецъ мы знаемъ, что онъ училъ людей благочестію, умѣренности, а можетъ быть еще и другимъ добродѣтелямъ, но училъ такъ, какъ тому же учили такъ-называемые семь греческихъ мудрецовъ, т.-е. въ видѣ отдѣльныхъ правилъ, которыя вовсе не находились во внутренней связи ни между собою, ни съ верховнымъ принципомъ его философіи. Дѣйствительно, о Парменидѣ мы имѣемъ извѣстія, что онъ далъ новые законы своему отечеству, городу Элеѣ, которые въ продолженіе долгаго времени были такъ высоко чтимы его согражданами, что они ежегодно приносили клятву соблюдать ихъ; вообще мы знаемъ о Парменидѣ, что онъ имѣлъ благотворное вліяніе на нравственность своихъ соотечественниковъ; но такая этико-политическая дѣятельность Парменида была связана не съ его собственнымъ философскимъ ученіемъ, а съ господствовавшимъ вообще въ Великой Греціи этико-политическимъ направленіемъ пиѳагорейцевъ, въ духѣ которыхъ дѣйствовалъ въ этомъ отношеніи и Парменидъ, и дѣйствовалъ до тѣхъ поръ, пока друзья его пиѳагорейцы, видя паденіе пиѳагорейскихъ союзовъ и замѣчая, что вмѣстѣ съ ними падаетъ ихъ этико-политическое вліяніе на соотечественниковъ, предались сами и убѣдили Парменида всецѣло предаться натурфилософской спекуляціи, отказавшись отъ принятія дѣятельнаго участія въ общественныхъ и политическихъ дѣлахъ своей страны.

Наконецъ и о Зенонѣ намъ разсказывается, что онъ принималъ дѣятельное участіе въ этико-политическихъ стремленіяхъ своего учителя и друга Парменида; но, разумѣется, и онъ, какъ сотрудникъ Парменида, не могъ дѣйствовать иначе, какъ въ томъ же пиѳагорейскомъ духѣ и, конечно, вмѣстѣ съ Парменидомъ же пересталъ заниматься общественными и политическими дѣлами своей страны.

Теперь скажемъ о значеніи философскаго ученія элейцевъ съ точки зрѣнія положительной науки и метафизической философіи.

Разсматривая философское ученіе элейцевъ съ положительной точки зрѣнія, мы должны сказать, что оно несостоятельно,

потому что положительная наука не имѣетъ притязанія различать объективную и субъективную, субстанціальную и феноменальную, абсолютную и относительную реальность, а слѣдовательно абсолютную и относительную истину. Все воспринимаемое чувствами внѣшними и внутренними для нея реально, истинно, хотя и она не отвергаетъ возможности невѣрности показаній или такъ-называемаго обмана чувствъ, и потому возводитъ воспринимаемое чувствами къ мышленію о немъ, т.-е. умомъ повѣряетъ непосредственныя показанія чувствъ. Напримѣръ, и положительная наука не остановилась же на томъ показаніи чувства зрѣнія, что солнце движется вокругъ земли; но повѣрила это показаніе мышленіемъ и нашла, что, наоборотъ, земля движется вокругъ солнца. И положительная наука не можетъ остановиться на *отдѣльныхъ* явленіяхъ міра, какъ они непосредственно представляются ей внѣшними чувствами,—на томъ, что элейцы называютъ множественнымъ, т.-е. особеннымъ, и на непрестанно движущемся, т.-е. измѣняющемся. Напротивъ, въ этихъ особенныхъ, отдѣльныхъ, непрестанно измѣняющихся явленіяхъ міра положительный ученый, какъ человѣкъ мыслящій, особенно же какъ человѣкъ науки, ищетъ, конечно, не сущаго этихъ явленій, не реальнаго въ смыслѣ элейцевъ и не верховнаго принципа въ смыслѣ метафизиковъ вообще, но—чего-то твердаго, постояннаго, непреложнаго, неизмѣннаго, именно ищетъ того, что̀ онъ называетъ законами явленій или міровыми законами, и даже старается, сколько возможно, соединить эти законы въ одинъ законъ, слѣдовательно объединить, обобщить ихъ. Элейцы и вообще метафизики также ищутъ единаго, т.-е. всеобщаго во всемъ, неподвижнаго, неизмѣннаго; но положительная наука старается сдѣлать это не на основаніи абстракціи, какъ элейцы, и не на основаніи чистаго умозрѣнія, какъ другіе метафизики, а на основаніи положительныхъ фактовъ и иногда при помощи такъ-называемыхъ научныхъ гипотезъ и вообще научныхъ вѣроятностей. Положительная наука ищетъ законовъ въ самыхъ явленіяхъ, и потому извлекаетъ ихъ изъ самихъ уже явленій, ибо она смотритъ на законы какъ на присущіе самимъ явленіямъ, такъ что для положительной науки имѣютъ реальность

и явленія, а не только ихъ законы, или, выражаясь терминами элейцевъ,—и множественное, измѣняющееся, а не только единое, неизмѣнное, между тѣмъ какъ элейцы приписывали реальность, бытіе только единому, а не множественному. Если вкратцѣ выразить языкомъ элейцевъ мысль положительной науки о соотношеніи между единымъ, т.-е. закономъ явленій, и множественнымъ, т.-е. самыми явленіями, то эту мысль можно формулировать такъ: единое во множествённомъ и множественное какъ единое есть сущее и все, т.-е. міровые законы или, пожалуй, міровой законъ есть реальное, какъ пребывающее, неизмѣнное въ явленіяхъ,—и явленія, которымъ присущи законы, равно имѣютъ реальность. Поэтому для положительной науки познаваемое людьми и есть единственно познаваемое; ибо оно и есть реальное и истинное для человѣка; а чего люди не знаютъ, тò и не существуетъ для ихъ знанія, и *въ этомъ смыслѣ* тò не есть сущее, не есть реальное, истинное; но, разумѣется, познаваемое не ограничивается только тѣмъ, чтò уже познано людьми, а распространяется вообще на все, могущее быть познаннымъ.

Разсматривая философское ученіе элейцевъ съ метафизической точки зрѣнія, мы не можемъ признать его удовлетворительнымъ.

1. Оно не удовлетворяетъ требованію метафизической философіи въ томъ отношеніи, что верховный принципъ элейцевъ не есть принципъ умозрительный, какимъ ему слѣдуетъ быть по мнѣнію метафизиковъ. „Единое" или сущее вообще, „бытіе" элейцевъ—есть, конечно, высшая абстракція мышленія человѣческаго ума, нежели матерія іонійцевъ-гилозоистовъ и число пиѳагорейцевъ; но также не болѣе какъ абстракція, съ тою только разницей, что „единое" іонійцевъ-гилозоистовъ—опредѣленная или неопредѣленная матерія – есть непосредственная абстракція отъ множественнаго, особеннаго, т.-е. отъ множества матеріальныхъ вещей; „единое" пиѳагорейцевъ—число —есть абстракція уже отъ единаго іонійцевъ-гилозоистовъ— отъ матеріи: а именно—математическая форма ея; единое же элейцевъ—сущее вообще, бытіе—есть абстракція и отъ единаго іонійцевъ-гилозоистовъ, и отъ единаго пиѳагорейцевъ, т.-е. и отъ матеріи, и отъ формы, какъ совершенно абстрактное бытіе,

безъ матеріи и безъ формы, безъ качества и безъ количества, которыми вообще опредѣляется дальнѣйшимъ образомъ бытіе, какъ нѣчто существующее или, по выраженію Гегеля, какъ *тубытіе* (Dasein) или опредѣленное бытіе въ отличіе отъ *бытія* просто (Sein), какъ неопредѣленнаго бытія, или какъ ставшее бытіе, *существо* (das Wesen).

Самъ Парменидъ поставилъ мышленіе и мнѣніе, умъ и чувства въ то соотношеніе, что чувства, т.-е. представленія и мнѣнія доводятъ до истины, суть проводники къ истинѣ, хотя сами и не открываютъ истины, а открываетъ ее только умъ своимъ мышленіемъ. Слѣдовательно умственное понятіе сущаго вообще, бытія, открывается у Парменида только посредствомъ абстракціи со стороны ума, посредствомъ отвлеченія отъ того, что̀ показываютъ чувства; слѣдовательно сущее вообще, бытіе у элейцевъ, не есть понятіе въ смыслѣ чего-то умозрительнаго, а только абстрактно-умственное, какъ отвлеченное отъ чувственнаго. Вотъ почему Аристотель справедливо замѣчаетъ, что Парменидъ „хотя и искалъ истинно-сущаго, но нашелъ его въ чувственномъ“. Поэтому Парменидовъ верховный принципъ— сущее едино и все — слѣдуетъ понимать такъ: человѣкъ получаетъ истинное представленіе о всеобщей сущности всѣхъ множественныхъ чувственныхъ предметовъ и явленій міра, о всеединомъ, т.-е. всеобщемъ, сущемъ міра, когда онъ мышленіемъ своего ума отвлечетъ ихъ отъ множественности, особенности, разъединенія, возникновенія и прехожденія, измѣняемости, и остановится на единой, т.-е. всеобщей, пребывающей и неизмѣнной субстанціи, основѣ міра.

2. Ученіе элейцевъ не удовлетворяетъ требованіямъ метафизической философіи и въ томъ отношеніи, что оно одностороннее. Единое сущее и все элейцевъ есть бытіе неподвижное, неизмѣняющееся, и слѣдовательно все есть безжизненное, мертвое однообразіе. Нѣтъ множественности, особенности, слѣдовательно нѣтъ живого разнообразія въ вещахъ и явленіяхъ міра; нѣтъ возникновенія и прехожденія, нѣтъ измѣняемости или движенія, жизни въ мірѣ, а слѣдовательно весь міръ представляется безжизненнымъ, мертвымъ, какъ бы окаменѣлымъ. Нѣтъ, такъ сказать, перехода, нѣтъ входа изъ небытія въ бытіе и нѣтъ выхода изъ бытія въ небытіе, слѣдо-

вательно нѣтъ становленія. И вотъ такой-то міръ — безжизненный, мертвый, однообразный, окаменѣлый — выдаютъ элейцы за міръ реальный, сущій, за предметъ или содержаніе знанія, науки, философіи, между тѣмъ какъ міръ живой, разнообразный, становящійся, они признаютъ за предметъ или содержаніе призрачнаго представленія, мнѣнія, за міръ мнимый, кажущійся, представляемый обманчивыми чувствами, за міръ нереальный, несущій.

3. Ученіе элейцевъ не удовлетворяетъ требованію метафизической философіи еще и въ томъ отношеніи, что основаніе ихъ діалектически ложно, а именно: ложно то предположеніе элейцевъ, будто противоположности между единымъ и множественнымъ, всеобщимъ и особеннымъ, пребывающимъ съ одной стороны и возникающимъ и преходящимъ съ другой стороны, между неизмѣннымъ и измѣняющимся, умственнымъ и чувственнымъ, наконецъ между бытіемъ и небытіемъ — суть противоположности абсолютныя, непримиримыя, не могущія соединиться въ высшемъ для нихъ принципѣ, какъ своей основѣ, ихъ соединяющей.

Эта троякаго рода неудовлетворительность элейской философіи и была внутреннею причиною, логическою необходимостью дальнѣйшаго историко-генетическаго развитія греческой философіи.

Въ самомъ дѣлѣ, для того, чтобы греческая философія могла двинуться впередъ, взойти на высшую ступень своего историко-генетическаго развитія, необходимо было прежде всего: 1) поставить такой верховный принципъ, который если и не былъ бы еще умозрительнымъ, то, по крайней мѣрѣ, былъ бы къ нему болѣе близкимъ, нежели верховный принципъ элейцевъ — *бытіе*, т.-е. былъ бы высшею абстракціею ума, нежели бытіе. Такою высшею абстракціею и является верховный принципъ Гераклита — *становленіе*; ибо оно возвышается какъ надъ бытіемъ, такъ и надъ небытіемъ, обращая ихъ въ свои элементы или моменты, абстрактные факторы, на которые разлагается становленіе, если его въ мышленіи анализировать, разложить на элементы. 2) Необходимо было признать за верховный принципъ нѣчто не неподвижное, не неизмѣнное, не безжизненное, не мертвое, не однообразное, не окаменѣлое, которое

не въ состоянiи ничего произвесть, родить изъ себя, какъ бытiе, сущее элейцевъ, а, напротивъ, нѣчто полное движенiя, измѣненiя, жизни, многообразное, а именно: признать не бытiе само по себѣ, которое, будучи неподвижнымъ, неизмѣннымъ, безжизненнымъ, по истинѣ не есть бытiе и не есть небытiе само по себѣ, изъ котораго не могло произойти бытiе, какъ говорили уже сами элейцы, а самое движенiе, измѣненiе, становленiе, какъ единство бытiя и небытiя. Такой-то верховный принципъ и признанъ былъ Гераклитомъ. Въ самомъ дѣлѣ, элейцы не были въ состоянiи своимъ принципомъ объяснить бытiя множественнаго, особеннаго, возникновенiя и прехожденiя, движенiя или измѣненiя существъ и явленiй въ мiрѣ, потому что они отдѣлили бытiе и небытiе; не умѣя объяснить этого, они просто отрицали возможность возникновенiя и прехожденiя, движенiя, измѣненiя, утверждая, что всякое движенiе, измѣненiе есть чистая иллюзiя, есть обманъ чувствъ, и что, напротивъ, на самомъ дѣлѣ, мiръ, какъ всеединое сущее, неподвиженъ, неизмѣняемъ. Напротивъ, Гераклиту не было надобности объяснять множественнаго, особеннаго, возникновенiя, прехожденiя предметовъ и явленiй мiра, т.-е. выводить движенiе или измѣненiе изъ какого-либо принципа, ибо самое движенiе, измѣненiе, т.-е. становленiе, и есть верховный принципъ Гераклита.

Съ Гераклита и начинается новая группа философовъ, послѣдняя въ этомъ второмъ отдѣлѣ.

ЧЕТВЕРТАЯ ГРУППА.

Переходные физики или физiологи.

Такъ можно назвать общимъ именемъ тѣхъ натурфилософовъ, изъ которыхъ каждый философствовалъ самостоятельно, такъ что они не образовали особенной преемственной философской школы; однакоже всѣ они составили одну группу философовъ въ силу того, что ихъ философскими ученiями заключается вообще все историко-генетическое развитiе древней греческой философiи природы, какъ философiи объективной, въ отличiе отъ послѣдующей за нею философiи понятiя, какъ философiи субъективной.

Четвертую и послѣднюю группу второго отдѣла мы можемъ назвать *группою переходною* на томъ основаніи, что по своему характеру эта философія становленія составляетъ именно переходъ отъ философіи бытія, отъ элейцевъ непосредственно къ софистамъ, съ которыхъ начинается новый, третій отдѣлъ.

Главнѣйшіе изъ переходныхъ физиковъ или физіологовъ суть: Гераклитъ, Эмпедоклъ, атомисты Левкиппъ и Демокритъ и, наконецъ, Анаксагоръ.

1. Гераклитъ.

Гераклитъ, прозванный Темнымъ, былъ родомъ изъ города Эфеса, въ Іоніи, слѣдовательно и онъ былъ іонійцемъ, но только по мѣсту рожденія, а не по характеру своего философскаго ученія, т.-е. онъ не былъ іонійцемъ-гилозоистомъ, и потому мы не отнесли его къ первой группѣ. Гераклитъ былъ потомкомъ аѳинскаго царя Кодра и имѣлъ право унаслѣдовать почетное званіе царя, отъ чего, однако, великодушно отказался въ пользу своего меньшого брата. Онъ былъ нѣсколько моложе Ѳалеса, Пиѳагора и Ксенофана и жилъ во второй половинѣ VI-го и въ первой половинѣ V-го вѣка до Р. Х. Главнымъ источникомъ для познанія его философскаго ученія служатъ сохранившіеся значительные отрывки изъ его единственнаго сочиненія „О природѣ“ (Περὶ φύσεως).

Только Гераклитово стараніе оправдать свое ученіе отдѣльными, живо схваченными имъ соотношеніями его съ частною и государственною жизнью, и согласить его съ своимъ религіознымъ убѣжденіемъ, было поводомъ, къ дѣленію этого сочиненія на три части: „о вселенной“, „о государствѣ“ и „о божествѣ“.

Греки прозвали Гераклита Темнымъ не столько за неясный образъ выраженія имъ своихъ мыслей, сколько за то, что самыя его мысли, по глубинѣ своей, не могли быть общедоступны и въ этомъ смыслѣ были темны; по мнѣнію же нѣкоторыхъ, какъ говоритъ Діогенъ Лаэрцій, онъ писалъ темно съ тою цѣлью, чтобы его сочиненія были понятны лишь тѣмъ,

кто въ состояніи проникнуть въ нихъ. Самъ Сократъ, прочитавъ это сочиненіе Гераклита, сказалъ: „все, что я могъ понять здѣсь, прекрасно; вѣроятно таково же и то, чего я не понялъ“.

Полнѣйшая монографія о Гераклитѣ, въ которой собраны и всѣ отрывки изъ его сочиненій: Ferd. *Lassalle.* „Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos“ (2 тома, Берлинъ, 1858 г.). Но авторъ слишкомъ гегеліазируетъ Гераклитово философское ученіе,—поэтому явилось противъ него критическое сочиненіе: Raffaelo *Mariano*, Lassale e il suo Eraclito (Firenze, 1865). Гераклитъ есть основатель такъ-называемой философіи становленія, потому что онъ *первый* поставилъ верховнымъ принципомъ самое *становленіе* или движеніе, т.-е. измѣненіе. Основная мысль его философскаго ученія такая: все становится, или движется, т.-е. измѣняется; все находится въ непрестанномъ становленіи или въ движеніи, т.-е. въ измѣненіи, и слѣдовательно ничто не есть бытіе, вообще сущее въ томъ смыслѣ, что ничто не останавливается, не покоится, т.-е. ничто не пребываетъ неизмѣннымъ; выражая это основное положеніе короче, въ противоположность съ основнымъ положеніемъ элейцевъ, можно сказать, что Гераклитъ полагалъ, что единое, т.-е. всеобщее и все не есть сущее, бытіе, и не есть несущее, небытіе, а есть становящееся.

Это свое основное положеніе, какъ и всѣ свои мысли, Гераклитъ выразилъ въ образной формѣ, а именно: онъ сравнилъ весь міръ и все въ мірѣ съ непрестаннымъ потокомъ, теченіемъ, рѣкою, воды которой непрестанно текутъ, и потому сказалъ: „все течетъ, ничто не останавливается (πάντα ῥεῖ οὐδὲν μένει)“.

„Нѣтъ въ мірѣ (говоритъ Гераклитъ) ничего твердаго, пребывающаго; напротивъ, все находится въ непрестанномъ измѣненіи, подобно рѣкѣ, въ которой вновь прибывающія волны все оттѣсняютъ прежнія. Ничто не остается такимъ, какимъ оно *есть*; все переходитъ въ свою противоположность; все становится изъ всего. День то короче, то длиннѣе, какъ и ночь. Теплота и влажность смѣняются. Солнце то ближе, то дальше. Когда освѣщается надземный міръ, то міръ подземный лежитъ

во мракѣ, и наоборотъ. Видимое переходитъ въ невидимое, невидимое въ видимое; одно занимаетъ мѣсто другого. Одно пропадаетъ отъ другого. Крупное питается мелкимъ, мелкое крупнымъ. И отъ человѣка отнимаетъ природа разныя части и въ то же время даетъ ему другія; отнимая, она умаляетъ его (дѣлаетъ его меньшимъ), а давая—увеличиваетъ его (дѣлаетъ его большимъ). Полезное и вредное, верхнее и нижнее, начало и конецъ, смертное и безсмертное—все это совмѣстно. Здоровье и болѣзнь, голодъ и сытость, трудъ и отдыхъ; лѣто и зима, день и ночь, война и миръ, обилье и недостатокъ—все это одно и то же, все становится всѣмъ: изъ живого становится мертвое и изъ мертваго живое, изъ молодого старое и изъ стараго молодое, изъ бодрствующаго спящее и изъ спящаго бодрствующее. Токъ возникновенія и прехожденія никогда не останавливается. На такомъ непрестанномъ движеніи основываются жизнь и жизнеощущеніе. Только въ немъ состоитъ вообще тубытіе вещей. Никакая вещь не есть такая или другая; напротивъ, она *становится* такою или другою въ живомъ движеніи природы; вещи не суть нѣчто постоянное, пребывающее, разъ навсегда готовое; напротивъ, онѣ непрестанно вновь возникаютъ въ токѣ явленій дѣйствующими силами; вещи обозначаютъ только точки, гдѣ перекрещиваются противоположные токи. Міръ похожъ на смѣшанное питье, которое безпрестанно надобно мѣшать, чтобы не разъединилось смѣшанное. Міробразующая сила похожа на ребенка, который, играя, то складываетъ, то разбрасываетъ камешки, то собираетъ песокъ въ кучи, то разрушаетъ ихъ“.

Гераклитъ говоритъ: „никто не можетъ погрузиться дважды въ одну и ту же рѣку“, ибо къ погруженному непрестанно притекаютъ другія воды, и какъ рѣка не остается ни на мгновеніе одною и тою же, такъ не остается однимъ и тѣмъ же и самъ погрузившійся въ рѣку; и рѣка измѣняется, и человѣкъ измѣняется, ибо все движется, измѣняется, все находится въ становленіи.

Становленія—этого верховнаго принципа Гераклитова—мы не должны понимать такъ, какъ мы обыкновенно привыкли понимать становленіе; мы говоримъ: такой-то предметъ или такое-то существо стало не такимъ, какимъ оно было, стало

слѣдовательно другимъ: напр., говоря о комъ-либо изъ васъ, г-дъ студентовъ, котораго я видѣлъ, можетъ быть, вскорѣ послѣ его рожденія, и котораго вижу теперь сидящимъ на этой скамейкѣ, я въ правѣ, конечно сказать: „онъ *сталъ* другимъ, нежели какимъ я нѣкогда видѣлъ его“. Подъ выраженіемъ: *сталъ*, подъ становленіемъ вообще мы обыкновенно разумѣемъ, что данный предметъ измѣнился, претерпѣлъ измѣненіе или же цѣлый рядъ измѣненій, т.-е. что онъ былъ сперва въ одномъ опредѣленномъ состояніи своего существованія, бытія (въ приведенномъ примѣрѣ, въ состояніи младенческаго возраста или младенчества), потомъ въ другомъ опредѣленномъ состояніи бытія (въ состояніи отрочества) и наконецъ теперь онъ находится въ третьемъ опредѣленномъ состояніи бытія (въ состояніи юношескаго возраста), а затѣмъ вѣроятно послѣдуетъ рядъ другихъ опредѣленныхъ состояній бытія (возмужалость и старость). На всѣ эти опредѣленныя состоянія предмета—хотя они и отличны одно отъ другого—мы обыкновенно смотримъ какъ на опредѣленныя состоянія *бытія*, а слѣдовательно мы понимаемъ это такъ: предметъ *былъ* сперва въ такомъ-то опредѣленномъ состояніи и оставался въ немъ болѣе или менѣе продолжительное время; когда онъ измѣнился, то онъ перешелъ въ другое особенное, отличное отъ прежняго опредѣленное состояніе бытія, *былъ* въ другомъ опредѣленномъ состояніи, въ которомъ также оставался въ продолженіе извѣстнаго періода времени; потомъ перешелъ въ третье опредѣленное состояніе бытія, *былъ* въ третьемъ состояніи, затѣмъ *будетъ* въ четвертомъ и т. д. Итакъ становленіе, какъ мы обыкновенно понимаемъ его, есть не что̀ иное, какъ послѣдовательный рядъ опредѣленныхъ состояній бытія, существованія предмета или какъ послѣдовательный рядъ измѣненій, претерпѣваемыхъ какимъ-либо предметомъ, такъ что каждое изъ этихъ измѣненій или опредѣленныхъ состояній бытія продолжаетъ существовать и продолжаетъ свое бытіе въ теченіе извѣстнаго періода или промежутка времени—интервала между однимъ и другимъ измѣненіемъ: сперва человѣкъ *есть* младенецъ и *остается* младенцемъ первые годы; потомъ онъ *становится* отрокомъ, есть *отрокъ* и *остается* въ такомъ состояніи нѣсколько лѣтъ сряду; затѣмъ онъ *становится* юношей, *есть* юноша и остается та-

кимъ же юношей, *не измѣняясь* въ продолженіе цѣлаго періода времени; далѣе состояніе его юношества *измѣняется* въ состояніе возмужалости—онъ *становится* возмужалымъ, *есть* возмужалый, и остается долго въ этомъ состояніи; наконецъ онъ *есть* старикъ, становится старцемъ; и каждое состояніе измѣненія продолжаетъ существовать, *быть* извѣстное время, послѣ котораго наступаетъ другое состояніе, измѣненіе и т. д.

При такомъ нашемъ обыкновенномъ пониманіи становленія, трудно сказать, чѣмъ же отличается становленіе отъ бытія, между тѣмъ какъ у Гераклита эти понятія рѣзко отличаются, ибо онъ прямо говоритъ: „все есть становленіе, а не бытіе". При нашемъ обыкновенномъ пониманіи становленія оно всегда есть не что иное, какъ послѣдовательный рядъ различныхъ опредѣленныхъ состояній *бытія*, изъ которыхъ *каждое* состояніе есть *бытіе*, ибо каждое состояніе есть состояніе *бытія*, о каждомъ состояніи мы говоримъ прямо или же подразумѣваемъ, что оно *есть*.

Слѣдовательно, при такомъ нашемъ обыкновенномъ пониманіи становленія, мы, не отличая его собственно отъ бытія, смѣшиваемъ его съ нимъ; но если мы что смѣшиваемъ въ нашемъ пониманіи, если мы чего не понимаемъ раздѣльно, то логика намъ говоритъ, что того мы вовсе не понимаемъ; слѣдовательно, смѣшивая становленіе съ бытіемъ, мы вовсе не понимаемъ ни того, ни другого.

Но Гераклитъ и другіе древніе философы, говорившіе о становленіи, не смѣшивали его съ бытіемъ, а, напротивъ, отличали отъ него. А если такъ, то подъ становленіемъ они не могли разумѣть, какъ мы обыкновенно понимаемъ, только послѣдовательный рядъ опредѣленныхъ состояній бытія, изъ которыхъ каждое продолжается извѣстное время.

Чѣмъ же—спрашивается—отличали они становленіе отъ бытія? Между тѣмъ какъ Парменидъ совершенно отрицаетъ становленіе, дабы придти къ понятію бытія во всей его чистотѣ, Гераклитъ, наоборотъ, совершенно отрицаетъ бытіе, дабы ничѣмъ не ограничить становленія; между тѣмъ какъ Парменидъ признаетъ обманомъ чувствъ представленіе о движеніи единаго сущаго, Гераклитъ, наоборотъ, обманомъ чувствъ признаетъ представленіе о пребываемости единаго сущаго.

Между тѣмъ какъ Парменидъ считаетъ совершенно превратнымъ и въ корнѣ ложнымъ ходячее греческое міровоззрѣніе за то, что оно признаетъ возникновеніе, измѣненіе и прехожденіе сущаго, Гераклитъ *также* порицаетъ, какъ совершенно превратное и въ корнѣ ложное, ходячее греческое міровоззрѣніе, за то, что оно приписываетъ вещамъ чуждое имъ пребывающее бытіе.

Существенное различіе между становленіемъ и бытіемъ Гераклитъ и другіе древніе философы полагали въ томъ, что въ понятіи бытія содержится понятіе о покоѣ, неподвижности, т.-е. неизмѣнности, а въ понятіи становленія, напротивъ, понятіе о движеніи, подвижности, измѣненіи. Итакъ Гераклитово положеніе: „все течетъ“, т.-е. все *становится*, значитъ: ничто никогда ни на мгновеніе не остается, не пребываетъ ни въ одномъ изъ измѣняющихся опредѣленныхъ состояній, которыя проходитъ существо.

Напротивъ, весь міръ и все, что въ немъ содержится, претерпѣваютъ непрестанное и непрерывное измѣненіе, въ которомъ нѣтъ никакой остановки, никакой паузы, никакого покоя, никакого промежутка, интервала.

Но для понятія бытія необходима именно такая остановка, пауза, покой, промежутокъ; поэтому если нѣтъ ихъ ни въ чемъ въ мірѣ, то нѣтъ и бытія; нельзя сказать о мірѣ, что онъ находится въ состояніи бытія, покоя, неподвижности, неизмѣнности; а напротивъ, о немъ должно сказать, что онъ находится въ непрестанномъ и непрерывномъ движеніи, измѣненіи, что онъ есть процессъ, есть становленіе, т.-е. нѣчто всегда, непрестанно и непрерывно движущееся, измѣняющееся, становящееся, и что ни одно изъ его движеній, измѣненій не останавливается ни на одно мгновеніе, ни на малѣйшее время.

Еслибы это движеніе, измѣненіе могло пріостановиться или прерваться, пресѣчься хоть на одно мгновеніе, тогда представился бы такой моментъ, который можно было бы назвать *бытіемъ*; но такъ какъ никакое движеніе, измѣненіе не можетъ быть пріостановлено или прервано, пресѣчено ни на одно мгновеніе, то міръ со всѣмъ своимъ содержаніемъ, или все, есть непрестанно, непрерывно измѣняющійся процессъ, непрестанное и непрерывное становленіе, или все есть становящееся

или движущееся, измѣняющееся становленіе, а не сущее, не бытіе и не небытіе.

Феррье (*Ferrier*, „Lectures on the greek philosophy“, Edinburg, 1866) старается пояснить становленіе въ Гераклитовомъ смыслѣ такимъ нагляднымъ примѣромъ:

Положимъ, что падаетъ камень съ какой-либо высоты,—ну, хоть, для ровнаго счета, съ высоты 225 футовъ надъ поверхностью земли. Мы не можемъ не замѣтить, что онъ падаетъ съ непрестанно и непрерывно ускоренною скоростью. Физики могутъ опредѣлить намъ, сколько времени понадобится камню, чтобы достигнуть поверхности земли, потому что они могутъ исчислить съ математическою точностью, въ какой мѣрѣ увеличивается скорость паденія, основываясь на извѣстномъ общемъ законѣ притяженія тѣлъ, который въ физикѣ обыкновенно выражается такъ: притяженіе двухъ частицъ обратно пропорціонально квадратамъ взаимнаго ихъ разстоянія, т.-е. при двойномъ разстояніи притяженіе дѣлается въ 4 раза менѣе, при тройномъ—въ 9 разъ и т. д.; притомъ физики узнали посредствомъ наблюденія и опыта, что въ безвоздушномъ пространствѣ тѣло, какого бы оно ни было размѣра и какой бы ни было тяжести, падая съ высоты перпендикулярно, пробѣгаетъ въ первую секунду $16^1/_{10}$ фута; слѣдовательно во вторую секунду оно пробѣжитъ еще $64^4/_{10}$ фута по слѣдующему разсчету: квадратъ 2 помножимъ на $16^1/_{10}$, получимъ $64^4/_{10}$ ф.; въ третью секунду падающее тѣло пробѣжитъ еще $144^9/_{10}$ ф. по слѣдующему разсчету: $3 \times 3 = 9$; $9 \times 16^1/_{10} = 144^9/_{10}$; слѣдовательно въ 3 секунды падающее тѣло достигнетъ поверхности земли, не принимая, разумѣется, въ разсчетъ препятствія отъ воздуха; ибо, сложивъ всѣ пройденныя пространства, получимъ $225^4/_{10}$ фута. Но никакой физикъ не можетъ исчислить или опредѣлить, какъ велика *особенная,* такъ сказать, скорость даннаго падающаго тѣла, т.-е. скорость въ одинъ какой-либо моментъ времени его паденія, какъ бы ни было чрезвычайно коротко это время. А это отъ того, что падающее тѣло никогда (ни въ какой моментъ времени своего паденія) не имѣетъ скорости *особенной,* т.-е. опредѣленной, такъ чтобы можно было опредѣлить ее какою-либо малою частицею времени и сказать, что въ этотъ данный моментъ его паденія скорость его равна та-

кой-то части секунды, въ слѣдующій моментъ скорость увеличивается еще на нѣкоторую частицу секунды и т. д. Скорость его паденія непрестанно и непрерывно измѣняется въ каждый ничѣмъ неизмѣримый моментъ времени. Слѣдовательно скорость падающаго тѣла никогда не есть какая-либо особая опредѣленная скорость, такъ что о ней ни въ одинъ моментъ нельзя сказать, что она *есть* такая-то именно скорость, величина неизмѣнная или постоянная, опредѣлимая какою-либо частью времени. Слѣдовательно скорость падающаго тѣла не находится ни на одно мгновеніе въ какомъ-либо опредѣленномъ состояніи бытія или не имѣетъ бытія; ибо бытіе необходимо предполагаетъ нѣкоторую пребываемость, перманентность, остановку, паузу, покой, или предполагаетъ промежутокъ между однимъ измѣненіемъ и другимъ; напротивъ, скорость падающаго тѣла есть непрестанно и непрерывно *становящаяся*, или измѣненіе скорости его паденія есть становленіе въ Гераклитовомъ смыслѣ, а не есть бытіе и не есть небытіе; ибо скорость падающаго тѣла есть такое явленіе, къ которому ни въ какой моментъ его паденія не можетъ быть собственно примѣнено слово *есть*, *бытіе*, или, по крайней мѣрѣ, не можетъ быть примѣнено безъ обозначенія, что̀ именно значитъ это *есть*, это *бытіе*. Измѣненіе же въ немъ, какъ и измѣненіе скорости паденія тѣла, есть нѣчто вовсе неизмѣримое, неисчислимое, неопредѣлимое, или, какъ говорятъ математики, измѣненіе есть безконечно малая величина; другими словами, эта скорость паденія тѣла претерпѣваетъ непрестанныя и непрерывныя измѣненія въ каждый моментъ своего паденія.

Какъ бы ни былъ коротокъ этотъ моментъ, однако всетаки измѣненія въ немъ скорости происходятъ непрестанно и непрерывно; нѣтъ такого момента, какъ бы онъ ни былъ коротокъ, чтобы намъ можно было сказать, со всею строгою математическою точностью, что въ этотъ моментъ скорость *есть* неизмѣнно, постоянно такая-то, особенная скорость, и слѣдовательно чтобы можно было опредѣлить ее какою-либо *опредѣленною* малѣйшею частицею времени и сказать, что вотъ-де въ продолженіе этого времени скорость вовсе не измѣняется, а пребываетъ неизмѣнною; что тѣло стоитъ неподвижно на одномъ мѣстѣ, а не движется; что вообще въ измѣненіи пред-

мета, въ становленіи его есть какая-либо, малѣйшая, опредѣленная остановка, пауза, а развѣ можно только сказать, что она безконечно малая, т.-е. вовсе неопредѣленная величина.

Приведемъ другой наглядный примѣръ становленія въ Гераклитовомъ смыслѣ, гдѣ непрерывность и непрестанность измѣненія столь же очевидна въ пространствѣ, какъ и во времени: это—зрѣлище заходящаго солнца, если смотрѣть на это явленіе на открытомъ со всѣхъ сторонъ морѣ, или, по крайней мѣрѣ, хоть на взморьѣ (pointe).

Можно ли при этомъ сказать, что хоть на малѣйшую частицу секунды остается, т.-е. *есть*, такая-то тѣнь на небѣ; напротивъ, тѣни смѣняются, переливаются, измѣняются съ такою быстротою во времени на одномъ и томъ же пространствѣ, что нельзя измѣрить ее не потому, что наши средства измѣренія ограничены, недостаточны, но потому, что это есть такой непрестанный и непрерывный процессъ, къ которому неприложимо никакое измѣреніе, что ни въ одинъ моментъ нельзя сказать о бытіи какой-либо тѣни на одномъ мѣстѣ, ибо здѣсь нѣтъ бытія, какъ нѣтъ небытія, а есть *становленіе* въ Гераклитовомъ смыслѣ, т.-е. непрестанное и непрерывное измѣненіе. То же самое въ сущности представляетъ намъ и обратное явленіе: это — зрѣлище восходящаго солнца, напр. какъ его обыкновенно наблюдаютъ путешественники съ горы Риги въ Швейцаріи. Здѣсь нельзя сказать ни объ одномъ моментѣ, что степень свѣта, распространяющагося по небу и по землѣ, на одномъ и томъ же пространствѣ есть опредѣленная, постоянная, что она есть такая-то; напротивъ, она непрестанно и непрерывно измѣняется; свѣтъ *становится* все ярче и ярче, непрестанно и непрерывно измѣняясь или становясь въ Гераклитовомъ смыслѣ.

Изъ Гераклитова верховнаго принципа становленія, или изъ основного его положенія, что все течетъ, ничто не останавливается, непосредственно вытекаетъ другое его положеніе, выраженное имъ также символически: „Измѣненіе, міровое превращеніе есть путь вверхъ (ὅδος ἄνα) и путь внизъ (ὅδος κάτω)“. Подъ путемъ вверхъ онъ разумѣетъ конецъ становленія, измѣненія, превращенія, а подъ путемъ внизъ – его начало.

Гезихій (*Hesychius Milesius*, „О знаменитѣйшихъ ученыхъ“)

такъ объясняетъ это Гераклитово положеніе: „Сгущенный огонь становится водянистымъ и, продолжая уплотняться, обращается въ воду; если же сгущается вода, то она превращается въ землю. Это путь внизъ. Земля становится опять текучею, изъ чего возникаетъ вода, а изъ нея возникаетъ почти все прочее, такъ какъ Гераклитъ ставилъ все въ соотношеніе съ морскими испареніями. Это путь вверхъ".

Въ этомъ положеніи символически выражается та мысль, что всегда конецъ и начало измѣненія, становленія совпадаютъ въ одномъ и томъ же моментѣ измѣненія, становленія, или что конецъ одного измѣненія всегда есть вмѣстѣ и начало другого, и, наоборотъ, начало одного измѣненія есть конецъ другого; а слѣдовательно нѣтъ ни абсолютнаго начала, т.-е. отдѣленнаго какимъ-либо промежуткомъ, интерваломъ, отъ конца, — ни абсолютнаго конца, отдѣленнаго отъ начала. Еслибы начало измѣненія было отдѣлено отъ конца, или конецъ былъ бы отдѣленъ отъ начала, то между ними былъ бы промежутокъ, интервалъ, и самое измѣненіе, становленіе пріостановилось бы; но становленіе есть непрерывное и непрестанное измѣненіе, или: все течетъ, ничего не останавливается; слѣдовательно начало и конецъ совпадаютъ въ каждый моментъ измѣненія или становленія.

Въ самомъ дѣлѣ, возвращаясь къ приведеннымъ примѣрамъ на становленіе, ни при паденіи тѣла, ни при восхожденіи и захожденіи солнца, какъ и вообще ни при какомъ явленіи въ мірѣ, мы не можемъ указать ни на одинъ моментъ времени и ни на одну точку пространства, и сказать: вотъ тутъ одно измѣненіе оканчивается, а тутъ начинается другое измѣненіе; напротивъ, весь рядъ измѣненій такъ непрестаненъ и непрерывенъ, что конецъ одного измѣненія есть вмѣстѣ и начало другого измѣненія.

Всего яснѣе, можетъ быть, объясняютъ смыслъ этой Гераклитовой мысли всѣ явленія роста органическаго существа, растенія и животнаго. Ростъ есть непрестанное, непрерывное его измѣненіе, *становленіе*; процессъ этотъ никогда не останавливается, пока растетъ ростеніе и животное; въ этомъ процессѣ нѣтъ ни одного момента и ни одной точки, о которыхъ можно было бы сказать: вотъ конецъ роста, а вотъ его на-

чало; напротивъ, здѣсь очевидно конецъ всегда совпадаетъ съ началомъ.

Итакъ становленіе въ Гераклитовомъ смыслѣ есть процессъ непрестаннаго, т.-е. неостанавливающагося ни на одно мгновеніе и непрерывнаго, т.-е. безъ всякихъ промежутковъ, интерваловъ, ряда измѣненій, изъ которыхъ ни одно измѣненіе не имѣетъ ни начала, ни конца, такъ что эти измѣненія суть неопредѣлимыя или такъ-называемыя безконечно малыя величины.

Понимая такъ *становленіе*, Гераклитъ призналъ бытіе и небытіе его моментами, или его элементами, или его абстрактными факторами, на которые разлагается становленіе, если оно будетъ разложено, анализировано,—или, другими словами, Гераклитъ призналъ, что въ понятіи становленія соединяются бытіе и небытіе, какъ его элементы, противоположные между собою, или что въ понятіе становленія входятъ, заключаются бытіе и небытіе, какъ его моменты; эту мысль Гераклита развилъ въ наше время Гегель, признавшій также, что единство бытія и небытія есть становленіе (Werden).

Гераклитъ выразилъ эту мысль такъ: „Все есть и не есть“.

Это положеніе непосредственно вытекаетъ именно изъ того понятія Гераклита, что начало и конецъ всего есть одно и то же, т.-е. что они совпадаютъ: въ самомъ дѣлѣ подъ началомъ мы разумѣемъ бытіе. Это начинается, значитъ это получаетъ *бытіе*, это *есть*; но начало по Гераклиту есть вмѣстѣ и конецъ; подъ концомъ же мы разумѣемъ *небытіе*: это оканчивается—значитъ, это погружается въ *небытіе*, и потому оно уже не *есть*. Слѣдовательно міръ и все въ немъ въ одинъ и тотъ же моментъ и есть, и не есть, и имѣетъ бытіе, и не имѣетъ бытія, есть бытіе и небытіе. Въ самомъ дѣлѣ, еслибъ что-либо въ мірѣ или вообще міръ имѣлъ только бытіе, то онъ находился бы въ опредѣленномъ состояніи бытія,—ибо неопредѣленное состояніе бытія вовсе не есть состояніе бытія; но онъ находится въ непрестанномъ и непрерывномъ измѣненіи, въ становленіи, слѣдовательно онъ не находится въ опредѣленномъ состояніи бытія, или онъ не имѣетъ бытія; наоборотъ, еслибы міръ и все въ немъ вовсе не имѣло бытія, было бы небытіемъ, то нельзя было бы и говорить объ его

измѣненіи, становленіи; ибо измѣняется только то, что есть, а не то чего нѣтъ. Итакъ, міръ и все въ немъ имѣетъ бытіе и вмѣстѣ не имѣетъ его; все есть и не есть въ одинъ и тотъ же моментъ. Допустимъ, что міръ или что-либо въ немъ въ данный моментъ находится въ опредѣленномъ состояніи бытія, и слѣдовательно есть; но вѣдь въ тотъ же самый моментъ оно находится и въ другомъ опредѣленномъ состояніи бытія; значитъ, оно вышло изъ прежняго опредѣленнаго состоянія бытія; оно *не есть* въ немъ; слѣдовательно въ одинъ и тотъ же моментъ оно и *есть*, и *не есть*, ибо оно непрестанно и непрерывно измѣняется, становится. Поскольку оно всегда, въ каждый моментъ находится въ опредѣленномъ состояніи,—мы говоримъ о мірѣ, что онъ *есть*, онъ имѣетъ *бытіе*; поскольку онъ также въ каждый моментъ выходитъ изъ этого опредѣленнаго состоянія бытія, находится уже, такъ сказать, не въ немъ, а внѣ его,—мы говоримъ о немъ: онъ не есть, онъ не имѣетъ бытія, или имѣетъ небытіе. Проходимыя міромъ и всѣмъ въ немъ опредѣленныя состоянія бытія такъ непрестанно и непрерывно измѣняются, и измѣненія эти такъ слѣдуютъ одни за другими, что все въ одинъ и тотъ же моментъ находится и въ опредѣленномъ состояніи бытія, и внѣ его, въ небытіи: слѣдовательно въ каждый моментъ измѣненія, становленія все есть и не есть, или бытіе и небытіе совпадаютъ, именно соединяются въ измѣненіи, въ становленіи, и въ этомъ смыслѣ суть его элементы или моменты.

Нагляднымъ примѣромъ этой мысли Гераклита можетъ служить круговая линія. Генетически она происходитъ вслѣдствіе движенія математической точки, оставляющей послѣ себя слѣды, которые и образуютъ круговую линію. Но какое должно быть движеніе математической точки, чтобы слѣды его могли образовать именно круговую линію, а не какую-либо другую кривую линію и—не линію прямую? Оно должно быть непремѣнно такое, чтобы математическая точка въ своемъ движеніи непрестанно и непрерывно измѣняла свое направленіе, или чтобы ея движеніе было становленіемъ въ Гераклитовомъ смыслѣ. Въ самомъ дѣлѣ если математическая точка будетъ двигаться, вовсе не измѣняя своего направленія, слѣдовательно въ одномъ и томъ же направленіи, то изъ оставляемыхъ ею слѣдовъ

образуется прямая линія; если она не будетъ измѣнять своего направленія въ каждый моментъ, то образуется не круговая, а другая какая-либо кривая линія. Только тогда изъ слѣдовъ движущейся математической точки образуется круговая линія, когда эта точка будетъ непрестанно и непрерывно измѣнять свое направленіе; но при такомъ движеніи въ каждый моментъ точка принимаетъ другое направленіе, и не принимаетъ его, и поворачивается и не поворачивается; или точка въ каждый моментъ и остается на одномъ и томъ же мѣстѣ (ибо иначе не могла бы оставить послѣ себя слѣда), и не остается (ибо иначе она не двигалась бы); или, другими словами, круговая линія образуется отъ совмѣстнаго движенія точки въ одинъ и тотъ же моментъ въ одномъ прямомъ направленіи, а выходя изъ него — въ другомъ прямомъ направленіи; слѣдовательно въ одинъ и тотъ же моментъ точка движется въ томъ направленіи, въ которомъ она не движется,—и точка не движется въ томъ направленіи, въ которомъ она движется: возможностью проведенія тангенса, или прямой касательной линіи, къ каждой точкѣ окружности доказывается, что движеніе точки вездѣ на всѣхъ точкахъ прямолинейное: а образованіемъ круговой линіи доказывается, что движеніе точки вездѣ на всѣхъ точкахъ непрямолинейное. Слѣдовательно, есть и не есть, бытіе и небытіе здѣсь видимо совпадаютъ въ становленіи или въ непрестанномъ и непрерывномъ измѣненіи. Круговая линія есть и не есть многоугольникъ. Тщетно потому искать квадратуру круга, но математики принимаютъ ее за многоугольникъ потому, что они принимаютъ безконечно малыя величины для своихъ операцій.

Наконецъ, самое понятіе о времени есть нагляднѣйшій примѣръ всѣхъ разсмотрѣнныхъ нами Гераклитовыхъ положеній; а потому самъ Гераклитъ приводитъ именно время, его непрестанное и непрерывное теченіе, движеніе, какъ символъ становленія. Настоящее время *есть*, имѣетъ бытіе, ибо оно есть граница между прошедшимъ и будущимъ; но оно и *не есть*, не имѣетъ бытія, ибо въ тотъ же моментъ, какъ оно начинается, оно и кончается; оно есть становленіе въ Гераклитовомъ смыслѣ, ибо оно непрестанно и непрерывно возникаетъ

изъ прежняго настоящаго (ставшаго прошедшимъ) и въ тотъ же моментъ оно непрестанно и непрерывно исчезаетъ въ новомъ настоящемъ (которое для прежняго настоящаго было будущимъ). Настоящее есть, ибо иначе не было бы вовсе времени; настоящаго нѣтъ, ибо иначе не было бы ни прошедшаго, ни будущаго, а все было бы настоящее. Слѣдовательно понятіе времени включаетъ въ себѣ и начало, и конецъ, и бытіе, и небытіе, какъ свои элементы или моменты.

Итакъ въ становленіи, въ Гераклитовомъ смыслѣ, соединяются бытіе и небытіе. Но бытіе и небытіе суть противоположности. Слѣдовательно въ становленіи соединяются противоположности бытія и небытія, или становленіе есть единство противоположностей бытія и небытія. Но къ становленію возводится у Гераклита все, ибо весь міръ и все въ мірѣ есть становленіе; слѣдовательно становленіе есть единство всѣхъ противоположностей міра и всего въ немъ, или единство всѣхъ противоположностей въ мірѣ.

Эту мысль выражалъ Гераклитъ такимъ образомъ. Онъ говорилъ: „Все есть само себѣ противоположное" (ибо во всемъ есть бытіе и небытіе).

Или символически: все происходитъ „вслѣдствіе противотеченій въ потокѣ", т.-е. все становленіе, измѣненіе состоитъ въ противоположеніи противоположностей, въ немъ содержимыхъ. Противоположенія назвалъ онъ раздоромъ, борьбою, войною, а потому сказалъ: „все возникаетъ изъ раздора, борьбы, войны, или раздоръ есть отецъ и царь всѣхъ вещей. Еслибы (прибавилъ онъ) исчезли раздоръ, война, борьба изъ среды боговъ и людей, какъ молилъ о томъ Гомеръ („Иліада", XVIII, 107), то исчезло бы все, ибо покой только у мертвыхъ; изъ противоположности высокихъ и низкихъ звуковъ, тоновъ, и возникаетъ прекрасная гармонія; безъ противоположныхъ началъ—мужского и женскаго—не существовало бы ни одного живого существа".

Вообще для становленія необходимы противоположности и борьба, т.-е. противоположеніе между ними; однакоже для становленія необходимо также и соединеніе, примиреніе противоположенія, ибо становленіе есть соединеніе бытія и небытія, какъ противоположностей. Поэтому Гераклитъ сказалъ:

„Вещь, отдѣляясь сама отъ себя, всегда опять и соединяется сама съ собой“, т.-е. при измѣненіи вещь и тождественна сама съ собой, и отлична сама отъ себя, ибо иначе не было бы становленія. Вещь отдѣльно идетъ вмѣстѣ и, идя вмѣстѣ, идетъ отдѣльно, т.-е. отдѣленіе и единеніе неразлучны, совпадаютъ, ибо неотдѣльны бытіе и небытіе (діалектическое движеніе); стремленіе къ самопротивоположенію есть единственно полезное (необходимое) для сохраненія вещей (т.-е. безъ противоположностей нѣтъ становленія).

Во всѣхъ этихъ и другихъ подобныхъ Гераклитовыхъ положеніяхъ или изреченіяхъ выражается одна и та же мысль, что міръ и все въ мірѣ есть единое становящееся, т.-е. непрестанно и непрерывно измѣняющееся, и что въ этомъ единомъ содержатся бытіе и небытіе и вообще всѣ противоположности, какъ примиренныя, соединенныя въ немъ, или, выражая эту мысль въ видѣ самаго основного положенія, можно сказать, въ соотвѣтствіи съ ученіемъ элейцевъ, что Гераклитовъ верховный принципъ былъ таковъ: „единое (т.-е. всеобщее) становящееся и все“ (ἓν τὸ γεγνόμένον καὶ πᾶν).

Словомъ,—скажемъ мы,—во всемъ мірѣ, по ученію Гераклита, владычествуетъ законъ противоположностей.

Но хотя противоположеніе во всемъ и есть міровой законъ,—т. е. хотя и необходимо, чтобы все раздваивалось на противоположности и чтобы, вслѣдствіе того, происходила міровая борьба,—однако столь же необходимо, по ученію Гераклита, чтобы противоположности соединялись (такъ что и единеніе, единство, есть также законъ міровой, есть также міровой порядокъ, есть также міровая правда, міровое право); ибо и самое противоположное все-таки происходитъ изъ одного и того же принципа, изъ единаго становящагося сущаго.

„Одно и тоже, единое (единственное)“,—говорилъ Гераклитъ,—„т.-е. сущее во все теченіе (во все продолженіе) своихъ превращеній, порождаетъ противоположности и опять снимаетъ ихъ, производя само себя во всемъ и сохраняя все какъ единое въ игрѣ борющихся между собою противоположностей. Отдѣляя себя отъ себя же, оно соединяется съ собою; изъ борьбы возникаетъ тубытіе (Dasein — внѣшнее опредѣленное бытіе вещей); изъ противоположенія возникаетъ связь (единство); изъ неравен-

ства возникаетъ согласіе; изъ всего становится единое; все подчиняется божеству (т.-е. единому становящемуся—сущему), для гармоніи всего цѣлаго, и неравное единится съ нимъ (божествомъ) для равенства, и то, что людямъ кажется зломъ, есть для него (божества) добро, и изъ всего возникаетъ та сокровенная гармонія, съ которой несравнима красота видимаго".

Какъ противоположеніе—борьбу, войну, такъ и единеніе, единство противоположности, называетъ Гераклитъ Дике (Δίκη—міровой правдой, міровымъ правомъ)—божескимъ закономъ, который ничто въ мірѣ преступить (нарушить) не можетъ; или судьбою (Μοῖρα); или необходимостью (Ἀνάγκη), владычествующею (царящею) надъ всѣмъ. Итакъ, Гераклитъ признавъ міровой законъ противоположности, возводитъ его къ міровому же закону ихъ единства, какъ единому міровому закону, порядку. Этотъ міровой законъ, порядокъ, эта Дике и есть огонь, мѣрно возгарающійся и мѣрно потухающій, почему онъ называетъ его также и огнемъ, но еще и другими разными названіями, а именно: Гераклитъ обозначаетъ этотъ міровой законъ мудрымъ (τὸ σοφὸν)—въ смыслѣ міроправящей мудрости; разумомъ—въ смыслѣ разумнаго въ мірѣ; Зевсомъ и вообще божествомъ—въ смыслѣ божескаго, т.-е. верховнаго мірового существа. Но этими же названіями обозначаетъ Гераклитъ 1) мірообразующую силу, слѣдовательно міровую силу, какъ дѣйствующій въ мірѣ субъектъ, не отличая отъ огня, какъ мірового вещества; 2) самый міръ—какъ объектъ этого дѣйствія, слѣдовательно не отличая отъ дѣйствующаго субъекта; такъ что, по его ученію, единое становящееся сущее образуетъ изъ самого себя все, весь міръ, своею собственною присущею ему силою, въ силу живущаго въ немъ (присущаго ему) закона. Гераклитово философское міровоззрѣніе можно назвать, какъ и міровоззрѣніе элейца Ксенофана, абсолютнымъ пантеизмомъ; ибо по ученію Гераклита божество (это единое безконечное и вѣчное сущее) въ силу необходимости, т.-е. въ силу своей собственной сущности, природы, непрестанно течетъ, движется, превращается въ измѣняющіяся формы всего конечнаго и временнаго; а, наоборотъ, это конечное и временное опирается на божествѣ, какъ на единомъ становящемся сущемъ, которое есть нераздѣльно и вещество, и причина, и основа, и законъ всего міра.

Такъ мы пришли къ ближайшему выводу Гераклита изъ его верховнаго принципа. Въ этомъ выводѣ для насъ особенно важны выведенный имъ ближайшій принципъ права и выведенное изъ этого принципа опредѣленіе правопонятія, какъ понятія о міровой правдѣ и справедливости.

Такъ, въ смыслѣ Гераклитовомъ, право, какъ *міровое* право, какъ міровая правда и справедливость, гипостазированная, олицетворенная въ видѣ богини Дике, можетъ быть опредѣлена какъ вѣчный міровой законъ, или вѣчный міровой порядокъ; этотъ законъ, порядокъ охраняется служительницами богини Дике, также богинями Эринніями (Фуріями); въ нихъ Гераклитъ гипостазировалъ, олицетворилъ понятіе не только кары за преступленіе, нарушеніе вѣчнаго мірового закона, за неправду, но и вообще возстановленіе нарушенной правды, мірового закона, говоря о нихъ, что еслибы даже солнце своротило съ пути своего теченія, то Эринніи снова направили бы его на путь. Опредѣляя ближе эту міровую правду и справедливость, можно сказать, что Гераклитъ разумѣетъ подъ нею вѣчное примиреніе, единеніе всѣхъ непрестанно борющихся въ мірѣ противоположностей. Слѣдовательно ближайшій принципъ мірового права выводится у Гераклита изъ его верховнаго принципа и можетъ быть выраженъ кратко, какъ единство, т.-е. единеніе противоположеній.

Такое Гераклитово воззрѣніе на правопонятіе и на его принципъ есть зачатокъ (rudimentum)—вовсе, конечно, еще неразвитый—того все болѣе теперь признаваемаго, развиваемаго воззрѣнія, по которому право, по своему понятію, сущности, должно примирять въ обществѣ, въ государствѣ всѣ противоположные интересы (пользы), потребности, цѣли своихъ членовъ, возводя ихъ въ единство общихъ всему обществу и государству интересовъ (пользъ), къ единой цѣли общества и государства. Этого требовало уже отчасти и общее грекамъ воззрѣніе на отношеніе между государствомъ и его гражданами; такъ что Гераклитъ въ своемъ сказанномъ воззрѣніи на міровую правду и справедливость очевидно отправлялся отъ общегреческаго воззрѣнія. Но, съ другой стороны, онъ далеко возвысился надъ нимъ своимъ самостоятельнымъ философскимъ мышленіемъ, ибо онъ: 1) не только обобщилъ право въ государствѣ, возвысивъ

его къ міровой правдѣ и справедливости, что сдѣлано было уже Анаксимандромъ; 2) но—что гораздо важнѣе—не остановился на томъ, на чемъ остановились греки, отрицавшіе возможность того допущенія, чтобы граждане въ государствѣ имѣли свои единичные интересы, потребности, цѣли, а, напротивъ, призналъ естественнымъ всеобщимъ закономъ, закономъ міровымъ, противоположности вообще и борьбу между ними; но вмѣстѣ съ тѣмъ призналъ также естественнымъ всеобщимъ, міровымъ закономъ примиреніе противоположностей, словомъ—призналъ, что всеобщій міровой законъ есть вѣчная борьба всего противъ всего (bellum omnium contra omnes), нераздѣльная съ вѣчнымъ міромъ (pax).

Но кромѣ такого правопонятія и его ближайшаго принципа, т.-е. кромѣ воззрѣнія на право, какъ на міровую, т.-е. природную правду и справедливость, Гераклитъ еще вывелъ далѣе изъ своего же верховнаго принципа и опредѣленіе этическаго правопонятія, или понятія права какъ этической, т.-е. собственно человѣческой правды и справедливости.

Для перехода къ понятію права, какъ этическому понятію, мы должны замѣтить, что Гераклитъ еще не отдѣлилъ двѣ различныя области человѣческой дѣятельности: область этическую, практическую, т.-е. область дѣятельности человѣческой въ обществѣ съ другими людьми, и область, такъ сказать, логическую, теоретическую, т.-е. человѣческое мышленіе и познаваніе. Гераклитъ поставилъ для обѣихъ этихъ областей одну и ту же норму, которая есть, слѣдовательно, и норма мышленія и познаванія, и норма практической, этической дѣятельности; эта норма одна и та же у Гераклита для обѣихъ областей, потому что она выводится у него изъ одного и того же его верховнаго принципа. Такое смѣшеніе этихъ двухъ различныхъ областей всего нагляднѣе выражается вообще въ томъ, что по ученію Гераклита, какъ и по ученію многихъ послѣдующихъ греческихъ философовъ, человѣкъ разумный есть вмѣстѣ и добронравственный человѣкъ — и наоборотъ. Вотъ почему здѣсь должны мы коснуться логической области, прежде чѣмъ перейдемъ къ этической.

Что касается логической или теоретической дѣятельности человѣка, т.-е. мышленія, познаванія, то, отправляясь отъ своего верховнаго принципа, Гераклитъ поставляетъ задачу по-

знаванія ни въ чемъ иномъ, какъ въ познаніи того, что самъ Гераклитъ признаетъ вѣчную сущность всѣхъ вещей во всемъ теченіи преходящихъ явленій, именно единое сущее становящееся, и напротивъ, въ освобожденіи своего мышленія отъ всего призрачнаго, т.-е. отъ признанія, что будто бы есть въ измѣняемыхъ явленіяхъ пребывающее сущее. Потому мудрость (говоритъ онъ) состоитъ въ знаніи единаго, какъ разумнаго, владычествующаго во всемъ, а слѣдовательно въ томъ, чтобы слѣдовать единому разумному (какъ истинѣ); ибо быть разумнымъ есть общее всѣмъ людямъ (требованіе), а не слѣдовать особеннымъ мнѣніямъ тѣхъ и другихъ единичныхъ людей или своимъ собственнымъ. Слѣдовательно для мудраго, знающаго, можетъ имѣть цѣну только всеобщее, какъ разумное, какъ истинное; напротивъ, онъ не довѣряетъ единичнымъ чувственнымъ воспріятіямъ; ибо воспринимаемое нашими внѣшними чувствами есть только мимоходное явленіе, а не сущность вещей. Отъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ (говоритъ Гераклитъ) скрыта эта сущность, закрытъ этотъ вѣчно живой огонь множествомъ покрововъ; наши чувства представляютъ намъ мертвымъ и неподвижнымъ тò, чтò на самомъ дѣлѣ есть самое живое и самое подвижное. „Въ сравненіи съ разумнымъ познаніемъ, чувственное воспріятіе вообще, даже самыхъ высшихъ òргановъ чувствъ, зрѣнія и слуха, имѣетъ маловажное значеніе; ибо глаза и уши у человѣка съ неразумною душою суть плохіе свидѣтели (истины), и, несмотря на то, большинство людей слѣдуютъ только ихъ показаніямъ. Только тотъ находитъ истину, кто внимаетъ божескому закону, кто прислушивается къ голосу всеобщаго разума. Кто же слѣдуетъ обманчивому призраку чувствъ и неосновательнымъ мнѣніямъ людскимъ, для того истина всегда бываетъ скрыта“.

Точно также отзывается Гераклитъ и о другой, именно практической, этической дѣятельности людей, но только еще съ гораздо большею рѣзкостью. „Большинство людей (говоритъ онъ) проводятъ жизнь какъ скоты: они родятся, рождаютъ дѣтей и умираютъ, не преслѣдуя въ жизни никакой высшей цѣли. (Напротивъ) разумный человѣкъ презираетъ, какъ малоцѣнное и какъ преходящее, тò, за чѣмъ гоняется большинство людей. Въ руководство своего поведенія (какъ principium

agendi) онъ беретъ не то, что ему случайно взбредетъ въ голову, а всеобщій законъ и только этотъ законъ! Всего болѣе старается онъ избѣгнуть заносчивости, самопревозношенія, высокомѣрія, ибо это есть самый важный этико-политическій порокъ, по мнѣнію Гераклита. Онъ состоитъ въ преступленіи границъ, поставленныхъ для единичнаго человѣка и для человѣческой природы, въ возвышеніи себя какъ единичнаго индивида надъ цѣлымъ, въ личномъ самоволіи и произволѣ,—словомъ, въ стараніи единичнаго человѣка сохранить себя, какъ нѣчто пребывающее, среди непрестаннаго движенія цѣлаго. Напротивъ, разумный, истинно-добронравственный человѣкъ видитъ необходимость подчиняться и въ самомъ дѣлѣ подчиняется порядку цѣлаго, всеобщему закону; тогда только онъ достигнетъ того истиннаго довольства, въ которомъ и состоитъ самая высшая цѣль жизни человѣческой. Слѣдовательно отъ самого человѣка зависитъ быть истинно счастливымъ, ибо міръ всегда таковъ, какимъ онъ и долженъ быть; все дѣло въ томъ, чтобы найтись человѣку въ міровомъ порядкѣ, выразумѣть порядокъ цѣлаго, всеобщій міровой законъ и затѣмъ подчиняться ему".

Но то же, что̀ сказалъ Гераклитъ о дѣятельности единичнаго человѣка, относится и къ дѣятельности всего общества людей (къ государству). И для государства нѣтъ ничего нужнѣе, какъ то, чтобы въ немъ господствовалъ законъ. Ибо всѣ человѣческіе законы истекаютъ изъ единаго божественнаго закона; имъ однимъ питаются они, т.-е. получаютъ силу привести все различное въ согласіе, въ гармонію, потому что единый божественный (міровой) законъ простираетъ свое господство, насколько онъ хочетъ; онъ все удовольствуетъ и все превозмогаетъ; на человѣческихъ же законахъ покоится общество, такъ что безъ нихъ нѣтъ *права*, а потому народъ долженъ бороться (стоять) за свой законъ, какъ за стѣны своего города. А для этого нужно, чтобы былъ миръ, т.-е. согласіе между гражданами, ибо безъ него не можетъ существовать государство.

Отсюда видно, что Гераклитовъ ближайшій принципъ права, уже какъ *этическаго* понятія, есть законъ, дѣйствующій въ государствѣ, именно относительно гражданъ этого государства.

Подъ закономъ же греки разумѣли не законы только въ тѣсномъ смыслѣ, исходящіе отъ верховной государственной власти, или вообще власти въ государствѣ, но также и общественные обычаи и нравы. Но этотъ Гераклитовъ принципъ права истекаетъ изъ его верховнаго принципа—изъ всеобщаго мірового закона, который потому есть законъ и для самого государства, а не только для единоличнаго гражданина. Слѣдовательно основа права, какъ этическаго понятія, есть право міровое, или міровая правда и справедливость о которой мы уже говорили, которая въ свою очередь, какъ мы видѣли, вытекаетъ изъ Гераклитова верховнаго принципа.

Если на такихъ основаніяхъ мы захотѣли бы опредѣлить право, какъ этическое понятіе, въ духѣ Гераклитова философскаго ученія, то мы должны опредѣлить его такъ: оно есть дѣйствующіе въ государствѣ законы, обычаи, нравы, или вообще нормы для этической дѣятельности единичнаго гражданина, но такія нормы, которыя, въ свою очередь, сами подчиняются всеобщему міровому закону, состоящему въ вѣчномъ примиреніи, единеніи вѣчно борющихся между собою противоположностей.

Такое значеніе правопонятія есть зачатокъ современнаго признанія того, что право примиряетъ, соединяетъ общество и государство, порядокъ и личную свободу. Изъ этого вы уже видите всю важность для насъ Гераклитова философскаго ученія.

Отсюда слѣдуетъ, что, по ученію Гераклита, правда и справедливость требуетъ, съ одной стороны, отъ единичнаго человѣка, чтобы онъ подчинялся своему государству, какъ цѣлому, не ставя себя выше его, не коснѣя въ своемъ своеволіи и произволѣ, въ своемъ эгоизмѣ, а слѣдуя за государствомъ во всей его жизни, или во всемъ его движеніи, и живя такимъ образомъ въ гармоніи, въ согласіи, не только съ государствомъ въ его цѣлости, но и съ единичными согражданами. Такое требованіе Гераклита согласно съ общегреческимъ воззрѣніемъ на сущность права.

Но, съ другой стороны, Гераклитъ поставляетъ и для самого государства требованіе, какъ требованіе правды и справедливости, чтобы государство давало просторъ единичнымъ стремленіямъ, потребностямъ, интересамъ, цѣлямъ своихъ граж-

данъ. Но такъ какъ они естественно приходятъ между собою въ непрестанное столкновеніе, какъ борющіяся между собою противоположности, то государство должно примирять ихъ, дабы такимъ образомъ его законы имѣли тотъ же характеръ, какой свойственъ и всеобщему міровому закону или міровой правдѣ и справедливости, ибо она есть вѣчное примиреніе, единеніе вѣчно борющихся между собою противоположностей. Такое требованіе отъ государства, во имя вѣчной міровой правды и справедливости, есть уже зачатокъ совершенно новаго воззрѣнія на правопонятіе, возвышающагося надъ общегреческимъ воззрѣніемъ, а именно зачатокъ того воззрѣнія, которое признается нынѣ требованіемъ правды и справедливости, состоящимъ въ томъ, чтобы въ государствѣ были по возможности соглашаемы, примиряемы общественный порядокъ и индивидуальная свобода гражданъ, или, что̀ все равно, право въ объективномъ смыслѣ, т.-е. юридическія нормы, и право въ субъективномъ смыслѣ, т.-е. права́.

Въ этомъ состоитъ важное значеніе Гераклитова взгляда на правопонятіе, какъ на этическое понятіе, и на его принципъ.

Но и вообще все философское ученіе Гераклита имѣетъ огромное значеніе въ историко-генетическомъ развитіи философіи.

Въ самомъ дѣлѣ, Гераклитъ былъ первый философъ, который со всею настойчивостью утверждалъ, что все, весь міръ, вся природа есть нѣчто подвижное, живое, такъ что онъ былъ въ полномъ смыслѣ гилозоистъ, не будучи, однакоже, матеріалистомъ; онъ утверждалъ, что эта жизнь природы выражается въ непрестанномъ измѣненіи веществъ, собственною, имъ присущею силою, въ непрестанной измѣнчивости и преходимости всѣхъ единичныхъ вещей, существъ, такъ что никакая вещь, ничто единичное не остается пребывающимъ сущимъ; что, однакоже, столь живой, измѣнчивой, подвижной природѣ присущъ пребывающій, вѣчный, неизмѣнный, безусловный, разумный, всеобщій, міровой законъ, господствующій надъ всею жизнью природы, надъ всѣмъ ея измѣненіемъ и движеніемъ, въ смыслѣ порядка измѣняющихся внѣшнихъ явленій; законъ или порядокъ этотъ присущъ мірообразующей силѣ или міроправящему разуму; этотъ міровой законъ Ге-

раклитъ впервые свелъ къ непрестанному разъединенію или борьбѣ и соединенію или примиренію, гармоніи противоположностей, возникающихъ изъ непрестаннаго превращенія первовещества въ происходящія изъ него множественныя единичныя вещи; такъ что единое первовещество, какъ субстанція всего множества единичныхъ вещей, съ одной стороны непрестанно превращается въ множественныя единичныя вещи, а съ другой стороны—непрестанно же возстановляется; въ этомъ состоитъ такъ-пазываемая Гераклитова объективная діалектика, т.-е. діалектика, впервые внесенная Гераклитомъ въ самыя вещи, въ смыслѣ непрестаннаго разложенія вещей на противоположности и непрестаннаго же соединенія этихъ противоположностей, въ отличіе отъ субъективной діалектики Зенона Элейскаго, который разлагаетъ на противоположности, на самопротиворѣчія, людскія ходячія представленія, съ цѣлью показать ихъ несостоятельность и доказать вѣрность элейскаго ученія обо всемъ, т.-е. о мірѣ въ его цѣлости, какъ о единомъ сущемъ. Но —

1) и Гераклитъ былъ тоже физикъ или физіологъ, ибо въ представленіи о вѣчно живомъ, единомъ становящемся соединилъ непосредственно первовещество съ движущею силою и съ міровымъ закономъ, и слѣдовательно разсматривалъ съ чувственной, тѣлесной стороны безтѣлесный принципъ свой—становленіе, измѣненіе всего.

2) Признавъ становленіе, т.-е. возникновеніе, измѣненіе и прехожденіе принципомъ всего, всѣхъ вещей въ природѣ, Гераклитъ долженъ былъ бы разъяснить этотъ свой принципъ, какъ старались разъяснить свои принципы іонійцы, пиѳагорейцы и элейцы.

Поставивъ принципомъ единое сущее пребывающее, они старались именно отвѣчать на вопросъ: въ чемъ именно состоитъ это сущее, изъ котораго происходятъ всѣ существующія вещи въ природѣ? Гераклитъ же, поставивъ, напротивъ, принципомъ единое становящееся, т.-е. возникновеніе, измѣненіе и прехожденіе вещей, долженъ былъ бы отвѣчать на вопросъ: отъ какихъ причинъ происходитъ это становленіе, т.-е. возникновеніе, измѣненіе и прехожденіе вещей?

Но Гераклитъ былъ далекъ отъ рѣшенія этого вопроса.

Правда, онъ показываетъ, что все становится (возникаетъ, измѣняется и преходитъ); онъ опредѣлилъ даже это становленіе, сказавъ, что оно есть возникновеніе или развитіе противоположностей и соединеніе ихъ; но если мы будемъ искать у него отвѣта на вопросъ: почему же вездѣ встрѣчается только становленіе и нигдѣ не встрѣчается твердаго, непреходящаго, неизмѣняющагося, пребывающаго бытія?—то на этотъ вопросъ мы найдемъ у него такой единственный отвѣтъ: потому что все есть огонь.

Но вѣдь этотъ отвѣтъ есть не болѣе, какъ выраженіе другими словами того же, о чемъ мы спрашиваемъ. Огонь— это первовещество (говоритъ Гераклитъ); превращается во все —это значитъ тоже, что онъ измѣняется во все, принимая разные образы. Но почему же, вслѣдствіе какихъ причинъ, это огненное первовещество измѣняетъ свой образъ, свою форму во всѣ другія формы? (напримѣръ, по Гераклиту, сперва въ море, и затѣмъ море въ землю и т. д.?)—на это нѣтъ отвѣта у Гераклита.

Нѣтъ его также и у позднѣйшихъ приверженцевъ, послѣдователей Гераклитова ученія—гераклитіанцевъ; да и вообще эти гераклитіанцы ровно ничего не сдѣлали для бо̀льшаго подтвержденія и дальнѣйшаго развитія философскаго ученія своего патрона или учителя, несмотря на то, что Гераклитова школа продолжалась еще долго по смерти Гераклита, что еще и въ началѣ IV столѣтія до Р. Х. она значительно была распространена въ Іоніи, особенно въ Ефесѣ. Даже значительнѣйшій изъ гераклитіанцевъ, *Кратилъ*, бывшій однимъ изъ учителей Платона, способствовалъ только разрушенію Гераклитова философскаго ученія, доведши его до крайности. Это видно изъ показанія о немъ Аристотеля, который говоритъ, что Кратилъ порицалъ Гераклита за то, что онъ еще не довольно рѣзко выразилъ измѣнчивость вещей, и что Кратилъ дошелъ, наконецъ, до того, что не отваживался высказывать какое-либо сужденіе, ибо—говорилъ онъ—всякое положеніе выражаетъ сужденіе о чемъ-либо сущемъ, между тѣмъ нѣтъ вовсе сущаго, а есть только становящееся.

Но свой отвлеченный, абстрактный, верховный философскій принципъ: „все течетъ", Гераклитъ тотчасъ же превращаетъ

въ нѣчто конкретное, наглядное, чувственное. Движущееся, живое въ природѣ есть, по его ученію, *огонь*. Такъ какъ все находится въ непрестанномъ движеніи, то слѣдовательно все есть огонь, и притомъ огонь есть у него и символъ (наглядный знакъ) того закона становленія, который онъ замѣчаетъ во всемъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ огонь есть и чувственная форма этого самаго закона; такъ что онъ еще не умѣетъ отличать невещественнаго понятія всеобщаго закона становленія отъ той вещественной чувственной формы, въ которой онъ сознаетъ это понятіе, — отъ огня. Въ этомъ смыслѣ должно понимать древнихъ писателей, которые говорятъ о Гераклитѣ, что онъ признавалъ огонь верховнымъ принципомъ всего или первовеществомъ, сущностью всѣхъ вещей, всего міра; самъ Гераклитъ выражается такъ: „этого (т.-е. видимаго) міра, для всѣхъ одинаковаго, никто не создалъ, ни боги, ни люди; напротивъ, онъ всегда былъ и всегда будетъ вѣчно-живой огонь, который мѣрно (т.-е. законосообразно) возгарается и мѣрно же (законосообразно) тухнетъ, гаснетъ, неустанно властвуя во всемъ“.

Огнемъ называетъ онъ и весь міръ, дабы, какъ замѣчаетъ Аристотель, выразить абсолютную подвижность, живость (жизненность) всего въ природѣ и сдѣлать удобопонятнымъ непрестанное измѣненіе явленій (природы), ихъ возникновеніе и прехожденіе, вообще становленіе.

Но самъ огонь не имѣетъ у него значенія такого сущаго, изъ котораго были бы составлены всѣ вещи, но которое само остается въ этомъ соединеніи качественно неизмѣняемымъ (какъ Эмпедокловы корни, элементы, или какъ Анаксагоровы сѣмена, первовещества); напротивъ, огонь у него есть вещество, непрестанно переходящее во всѣ элементы, измѣняющееся во всѣ вещи; вещество, служащее, такъ сказать, пищею всему; вещество, которое въ своемъ вѣчномъ движеніи, проникаетъ всѣ части всецѣлаго міра; въ каждой части принимаетъ *иное* качество; все рождаетъ и опять все же въ себѣ разрѣшаетъ и своею абсолютною подвижностью преображаетъ въ природѣ какъ бы вѣчно бьющійся пульсъ ея.

Ближайшимъ образомъ опредѣляя огонь, онъ называетъ его иначе огненнымъ лучомъ или молніею, разумѣя подъ своимъ огнемъ

не только видимый огонь, но вообще теплое, теплородъ или что позднѣе называли „сухими туманами“; слово *огонь* иногда замѣняетъ онъ словомъ ψυχή—душа, а также и словомъ αἰθήρ—*эѳиръ*. Но Гераклитъ говоритъ о своемъ огнѣ, что онъ никогда не заходитъ, какъ заходитъ солнечный свѣтъ, и что онъ не связанъ ни съ какою особенною и потому измѣняющеюся вещью (какъ связанъ, напр., солнечный свѣтъ съ солнцемъ); напротивъ, огонь содержится во всѣхъ вещахъ, какъ ихъ всеобщая сущность. Однакоже онъ не понимаетъ подъ своимъ огнемъ чего-либо невещественнаго, напр. *идеи* становленія, какъ діалектическаго единства бытія и небытія,—въ смыслѣ Гегелевомъ, — а понимаетъ просто это именно качественно-опредѣленное живое вещество, въ которомъ и видитъ верховный принципъ всѣхъ вещей, какъ это видно и изъ его собственныхъ словъ, и изъ единогласныхъ показаній древнихъ писателей.

Но какъ же—спрашивается—происходитъ изъ огня, изъ этого вѣчнаго единаго первовещества, все множество непрестанно измѣняющихся вещей? Гераклитъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ такъ: „посредствомъ превращенія“. Огонь—это единое первовещество — хотя само и вѣчно, но не пребываетъ въ одномъ какомъ-либо видѣ, а превращается непрестанно въ многоразличнѣйшіе образы, принимаетъ многоразличныя формы. Это превращеніе огня и есть порожденіе происходящаго изъ него всего множества различныхъ единичныхъ вещей, въ которыя онъ превращается и которыя въ него опять превращаются.

„Все (говоритъ Гераклитъ) мѣняется на огонь и огонь мѣняется на все, какъ товары мѣняются на деньги и деньги на товары“. Этими именно словами Гераклитъ даетъ разумѣть, что все производное изъ этого вѣчнаго единаго первовещества возникаетъ не просто чрезъ соединеніе и разлученіе и не чрезъ выдѣленіе, а, напротивъ, чрезъ его качественное измѣненіе, ибо при мѣнѣ товаровъ на деньги не остается одно и то же вещество (у обмѣнивающихся), а остается только одна и та же цѣнность. Поэтому сущее Гераклитово не остается неподвижнымъ, неизмѣннымъ, мертвымъ,—словомъ, оно не есть единое, сущее пребывающее, какъ у элейцевъ, а есть множественное сущее становящееся. Вотъ эту-то мысль и выразилъ Гераклитъ въ своемъ верховномъ философскомъ принципѣ, въ положеніи

—„все течетъ“, т.-е. все есть огонь, мѣрно возгарающійся и мѣрно потухающій. У іонійцевъ сущимъ было вещество, у пиѳагорейцевъ—число, у элейцевъ—бытіе, сущее пребывающее, у Гераклита же это—всеобщій, міровой законъ, мѣра, опредѣляющая формы и ступени становленія, а также судьба, необходимость, разумъ.

Этотъ абстрактный, метафизическій верховный принципъ Гераклита—„всеединое становящееся“—Гераклитъ выразилъ въ символическомъ образѣ огня; но при этомъ онъ не разумѣлъ ни чувственнаго огня, ни перваго огня, въ смыслѣ одного изъ элементовъ (стихій). Огонь не есть у него верховный принципъ, какъ напримѣръ вода у Ѳалеса или воздухъ у Анаксимена, а есть только символъ его верховнаго принципа, такъ сказать, физическая эмблема всеединаго становящагося, наглядный образъ того становящагося, которое все проникаетъ, какъ проникаетъ все огонь, эта тончайшая, по мнѣнію грековъ, матерія, которымъ все сожигается (путь вверхъ), ибо становленіе ничему не даетъ возможности остановиться, быть, пребывать, и изъ котораго все происходитъ (путь внизъ).

„Вселенную (говоритъ Гераклитъ), т.-е. все, не сотворилъ никто ни изъ людей, ни изъ боговъ; но она всегда была и всегда будетъ вѣчно живой огонь, то возжигающійся, воспламеняющійся, то въ той же мѣрѣ потухающій, погасающій“—словомъ, огонь есть образъ единаго, но не субстанціальнаго, сущаго, а феноменальнаго, становящагося; этому единому присуща жизнь, сила, ибо единое не есть сущее только, и не есть несущее, а есть становящееся, т.-е. находящееся въ непрерывномъ и непрестанномъ движеніи, измѣненіи, вслѣдствіе именно присущей ему жизни, силы; такъ что въ этомъ смыслѣ, все есть вѣчный огонь, то потухающій, то воспламеняющійся, а не въ смыслѣ іонійцевъ-гилозоистовъ—что изъ огня, какъ изъ матеріальнаго опредѣленнаго элемента, все возникаетъ и въ него все опять же обращается.

Что онъ, какъ вѣчный огонь, воспламеняется, возжигается, *въ той же мѣрѣ*, въ какой потухаетъ, погасаетъ, и что, наоборотъ, онъ потухаетъ, погасаетъ *въ той же мѣрѣ*, въ какой возжигается, воспламеняется, т.-е. настолько же погасаетъ, насколько опять воспламеняется, и наоборотъ, т.-е. весь

міръ и все въ мірѣ, въ той же мѣрѣ возникаетъ, есть, имѣетъ бытіе, въ какой преходитъ, не есть, не имѣетъ бытія, и наоборотъ, или по мѣрѣ прехожденія всего все возникаетъ, а по мѣрѣ возникновенія всего все преходитъ; ибо становленіе и есть тождество бытія и небытія.

Гераклитъ призналъ непремѣнную мѣру становленія всеобщею для всего міра и для всего въ мірѣ регулирующею движеніе, т.-е. измѣненіе, становленіе, и назвалъ ее поэтому просто *всеобщимъ* (κοινόν, ξύνον), въ смыслѣ всеобщаго мірового закона, правящаго всѣмъ міромъ, а также назвалъ ее — λόγος —умомъ или κοινὸς λόγος—всеобщимъ умомъ, въ смыслѣ разума вещей, т.-е. закона ихъ, какъ бы мыслящей, размышляющей, разсчитывающей міровой души (ибо λόγος значитъ и умъ, и смыслъ), и потому Гераклитъ говорилъ: „все окружающее насъ (весь міръ) разумно (λογικόν) и смышлено (одарено смысломъ, имѣетъ смыслъ—φρενήσιες); и далѣе называлъ эту мѣру *божественнымъ* умомъ, потому онъ правитъ всѣмъ во всемъ и чрезъ все; наконецъ онъ называлъ этотъ, всѣмъ міромъ правящій, всеобщій, божественный умъ, міровой законъ, въ миѳологической формѣ также именами боговъ: *Зевсомъ*, какъ правителемъ міра, или именами богинь: *судьбы* (εἱμαρμένη), т.-е. необходимости, или *правды* (Δική). Называя его богинями Судьбой и Правдой, Гераклитъ придаетъ этимъ богинямъ въ постоянныя спутницы и служительницы или исполнительницы ихъ велѣній богинь мщенія или возмездія вообще, *Эринній*, которыя мстятъ за нарушеніе велѣнія Судьбы и Правды, за нарушеніе мірового закона, и вообще охраняютъ его, возстановляя въ его силѣ нарушенный законъ и защищая всеобщее отъ преобладанія надъ нимъ со стороны особеннаго, единичнаго, индивидуальнаго. Такому всеобщему, иманентному, присущему міру, всеобщему, божественному, міровому закону, уму, Зевсу, Судьбѣ, Правдѣ, подчиняется по Гераклиту весь міръ и все въ мірѣ, а именно: ему подчиняются и всѣ окружающія человѣка существа, и самъ человѣкъ въ своемъ мыслящемъ познаніи, мышленіи и въ своей дѣятельности. Ему подчиняются: 1) всѣ существа въ мірѣ; относительно ихъ Гераклитъ говоритъ, что самое солнце не преступаетъ своей мѣры (закона своего движенія); ибо еслибы оно своротило съ своего законосообразнаго

пути, то его настигли бы Эриннін, прислужницы Дике, и повернули бы опять на законный путь; 2) ему подчиняется и человѣкъ, а именно его умъ въ своемъ мышленіи; ибо человѣкъ (какъ выражается Гераклитъ), вдыхая въ себя изъ окружающаго его воздуха (изъ міра) всеобщій разумъ, вбирая его въ себя (познавая всеобщій міровой законъ), становится и самъ чрезъ то разумнымъ, истинно мудрымъ.

Слѣдовательно человѣкъ можетъ познавать разумъ всего міра, разумное, истину, только подъ условіемъ, чтобъ его умъ былъ согласенъ со всеобщимъ умомъ, а не съ умомъ извѣстнаго какого-либо физическаго организма и не съ его внѣшними чувствами; это утверждали уже элейцы, но съ тѣмъ различіемъ, что, по мнѣнію элейцевъ, умъ постигаетъ единое *сущее*, бытіе, а чувства предлагаютъ множественное, небытіе; по мнѣнію же Гераклита, умъ, согласный со всеобщимъ умомъ, постигаетъ единое *становящееся*, а чувства — или умъ, облеченный въ извѣстный физическій организмъ — сущее, бытіе; хотя человѣкъ, говоритъ Гераклитъ, и снабженъ двумя орудіями для познанія—чувствами и умомъ (λόγος), но показанія чувствъ не представляютъ достовѣрности, истины, и только умъ вообще есть орудіе познанія истины и критерій сужденія объ истинности, достовѣрности, орудіе ея познанія; однакоже, не какой-нибудь умъ, не всякій умъ есть такое орудіе, т.-е. не всякое представленіе всякаго ума, основанное на показаніяхъ чувствъ, есть истина, а умъ всеобщій, божественный, вдыхающій въ себя разумъ изъ окружающаго (міръ) воздуха, разумъ, познающій разумъ вещей, всеобщій міровой законъ, а потому Гераклитъ говорилъ, что не то истинно, чтò кому-либо кажется, представляется истиною, а то, чтò есть истина вообще, всеобщая истина (κοινὸς, ξῦνος λόγος — всеобщій разумъ), слѣдовательно критерій истины есть: а) всеобщность, всеобщее ея признаніе всѣми разумными существами, и б) объективность, т.-е. согласіе съ объективностью, со всеобщимъ міровымъ закономъ. Такъ, Гераклитъ отличалъ, какъ никто не отличалъ до него, умъ вообще отъ ума съ тѣмъ или другимъ физическимъ организмомъ, съ тѣми или другими чувствами, а слѣдовательно отличалъ истину для всякаго разумнаго существа, всеобщую, абсолютную истину, постигаемую всякимъ

умомъ, какъ умомъ, отъ истины особенной, относительной, представляющейся истиною для него или другого ума съ особенными чувствами. Вотъ становленіе-то и есть всеобщая, абсолютная истина для ума вообще, а бытіе—истина для ума человѣческаго съ такими-то чувствами.

А поэтому Гераклитъ говоритъ, что „единственное истинное знаніе, единственная мудрость есть познаніе разума, правящаго всѣмъ, во всемъ и чрезъ все", и что „сознавать истину и поступать по истинѣ, прислушиваясь къ природѣ φύσις (т.-е. слѣдуя міровому закону)—вотъ въ чемъ и состоитъ мудрость; а одно многознаніе ни къ чему не ведетъ; поэтому, заключалъ онъ, мудрый бѣжитъ призраковъ (того, что есть призрачная, мнимая истина) и заблужденій". Самымъ же главнымъ, существеннымъ заблужденіемъ Гераклитъ считалъ то, вслѣдствіе котораго люди считаютъ все единое неподвижнымъ, неизмѣннымъ, бытіемъ, сущимъ пребывающимъ, между тѣмъ какъ оно вѣчно подвижно, вѣчно измѣняется, становится—оно есть единое становящееся и все.

Однакоже, говоритъ Гераклитъ, „не человѣческій, а только божественный, т.-е. всеобщій умъ обладаетъ истиннымъ знаніемъ (т.-е. только тò истинно, чтò вообще истинно для всякаго разумнаго существа); человѣческая же мудрость есть не иное чтò, какъ подражаніе природѣ, божеству (т.-е. согласіе познанія съ міровымъ закономъ, съ объективностью и со всеобщимъ умомъ); а потому человѣкъ, ища истиннаго знанія, долженъ вопрошать не другихъ (т.-е. не долженъ основываться на чужихъ мнѣніяхъ, авторитетахъ), а самого себя, или, лучше сказать, долженъ вопрошать божество (т.-е. познавать всеобщій міровой законъ, присущій міру). Такое истинное познаніе, а также самую способность человѣка познать абсолютную истину, т.-е. всеединое становящееся, и наконецъ самую ея дѣятельность—познаваніе, мышленіе—называетъ Гераклитъ *разумѣніемъ* (γνώμη, т.-е. истиннымъ знаніемъ), а мнимое знаніе—предвзятымъ *мнѣніемъ* или предположеніемъ, предразсудкомъ (οἴησις), истекающимъ изъ несогласія человѣческаго ума со всеобщимъ, божественнымъ умомъ.

Наконецъ—3) человѣческая этическая дѣятельность и продуктъ ея—государство—должны также подчиняться мѣрѣ, за-

кону міровому, всеобщему, божественному уму. Такъ переходимъ мы отъ Гераклитова философскаго ученія вообще къ его этическому ученію въ особенности.

Но это ученіе не представляло собою ничего полнаго, систематическаго, цѣлаго; оно было только примѣненіемъ его понятія о міровомъ законѣ къ нѣкоторымъ понятіямъ изъ этической области, состоящаго въ томъ, что какъ въ мірѣ вообще, такъ и въ мірѣ нравственномъ, въ этической области, въ обществѣ и государствѣ, все особенное, всякая особенная индивидуальная воля и дѣятельность должны подчиняться единому, всеобщему общественному закону, общественной волѣ, какъ всеобщей уравновѣшивающей мѣрѣ, почерпая въ нихъ свою жизненную силу и жертвуя имъ всѣмъ своимъ единичнымъ индивидуальнымъ, всѣмъ эгоизмомъ, въ такомъ подчиненіи, преданности единичнаго человѣка всеобщему закону, обществу, государству, въ согласованіи съ нимъ своей дѣятельности, въ соблюденіи всеобщей мѣры, въ умѣренности; въ этомъ смыслѣ и состоитъ добродѣтель; такъ что человѣкъ поступаетъ и живетъ добродѣтельно, праведно, поскольку онъ поступаетъ и живетъ сообразно съ κοινὸς λόγος — всеобщимъ умомъ, въ которомъ и его умъ особенно участвуетъ, но который не ему одному принадлежитъ; а, напротивъ, въ неподчиненіи всеобщему закону, въ нарушеніи этой мѣры, въ высокомѣріи, въ обособленіи себя отъ всеобщаго, отъ общества, отъ государства, въ несогласованіи своей единичной воли и дѣятельности съ общею волею и дѣятельностью, словомъ—въ возвышеніи себя надъ всеобщею мѣрою, и потому въ *высокомѣріи*, какъ называетъ Гераклитъ, и состоитъ сущность зла, порока, неправды; такъ что человѣкъ поступаетъ и живетъ порочно, неправедно, поскольку онъ поступаетъ и живетъ сообразно съ ἰδία φρόνησις, съ представленіемъ своего особеннаго ума. Если человѣкъ будетъ покоряться велѣніямъ всеобщаго ума, то онъ отвратитъ его отъ особенныхъ, личныхъ, эгоистическихъ цѣлей, возвыситъ его надъ сферою его само-корыстныхъ интересовъ и научитъ его мыслить о томъ, что̀ несравненно выше и больше его; напротивъ, если человѣкъ подчинится представленію своего особаго ума, то этотъ умъ задержитъ человѣка въ сферѣ его эгоизма и побудитъ его смотрѣть

на свою частную выгоду какъ на величайшую и единственную цѣль его жизни.

„Всеобщее (говоритъ Гераклитъ) и есть разумное. Мыслящіе разумно должны держаться всеобщаго, какъ городъ закона, и еще тверже, потому что всѣ человѣческіе законы питаются отъ единаго божественнаго закона (міроваго), ибо этотъ божественный законъ владычествуетъ столь далеко, сколько хочетъ, и довлѣетъ для всѣхъ и все превозмогаетъ (осиливаетъ)“.

„А такъ какъ только всеобщее, разумное есть истинное, единичное же, чувственное есть мнимая истина, то человѣкъ мудрый, ищущій и въ познаніи, и въ дѣятельности своей только истиннаго, не прилѣпляется ни къ чему чувственному. Поэтому лучшіе люди предпочитаютъ всему вѣчную славу; между тѣмъ какъ большинство живетъ какъ скоты, упитывая себя, мѣряя счастіе свое удовлетвореніемъ желудка, дѣтородныхъ органовъ и вообще всего, что въ насъ есть самаго презрѣннаго; эти люди рождаются сами, рождаютъ дѣтей и умираютъ, не стремясь ни къ какой высшей цѣли жизни; большинство (вмѣсто подчиненія всеобщему разумному закону) живетъ такъ, какъ будто каждый индивидъ одаренъ особымъ разумѣніемъ“.

Вотъ въ этомъ-то и состоитъ сущность *высокомѣрія*, которое считаетъ Гераклитъ столь опаснымъ для общества и государства, что говоритъ: „Высокомѣріе должно тушить даже скорѣе, нежели тушатъ пожаръ“.

Тушится же высокомѣріе, преодолѣвается, уничтожается въ своихъ злыхъ послѣдствіяхъ, *наказаніями*, ибо (говоритъ Гераклитъ) „люди (т.-е. большинство) не знали бы правды (δίκη — всеобщаго, разумнаго, міроваго закона) даже и по имени, еслибъ не было наказаній (теорія устрашенія)“.

Вотъ все, что намъ извѣстно изъ Гераклитова философскаго этическаго ученія, какъ теоріи. Что касается практики, то Гераклитъ уже *совершенно* и съ самаго же начала устранился отъ общественныхъ и политическихъ дѣлъ, всецѣло предаваясь философской спекуляціи и живя въ одиночествѣ, такъ что его сограждане напрасно требовали отъ него, чтобы онъ принялъ участіе въ правленіи государствомъ; называя ихъ безсмысленными, неразумными, порочными въ своемъ смыслѣ, за-

служивающими того, чтобы всѣмъ имъ сломить шею, и порицая ихъ нравы, законы и учрежденія, Гераклитъ рѣшительно отказалъ имъ наотрѣзъ въ ихъ требованіяхъ. Поэтому не особенное этическое ученіе Гераклита имѣло вліяніе на послѣдующее развитіе греческой философіи, а только его всеобщее ученіе о всеединомъ, какъ становящемся.

Ближайшимъ образомъ софисты основали свой верховный принципъ на верховномъ принципѣ Гераклита, въ соединеніи съ діалектикою элейцевъ, уничтожившею все конечное, чувственное, множественное, какъ сущее, въ виду безконечнаго, всеединаго сущаго, бытія.

Изъ того, что нѣтъ ничего, а все становится, измѣняется, они вывели заключеніе, что міръ не имѣетъ самъ по себѣ объективной достовѣрности, истины, реальности, въ виду нашего субъективнаго, индивидуальнаго *я*,—и что потому ни о чемъ нельзя сказать ничего объективнаго, истиннаго, а все можетъ быть истиннымъ только относительно къ нашему субъективному индивидуальному *я*.

Такому заключенію софистовъ способствовалъ, впрочемъ, не столько самъ Гераклитъ, сколько называвшіе себя его учениками, а въ особенности *Кратилъ*, доведшій совершенно послѣдовательно до такой крайности Гераклитово ученіе, что онъ порицалъ даже Гераклита за его изреченіе: „нельзя дважды погрузиться въ одну и ту же рѣку“, говоря: „нельзя и одного раза“, ибо вода все течетъ, и что онъ, опасаясь сказать что-либо неистинное и признавая, что все, что̀ бы онъ ни сказалъ, будетъ неистинно, совѣтовалъ не говорить ничего, и самъ, вмѣсто всякихъ словъ, двигалъ только пальцами, т.-е. указывалъ на все и объяснялся пантомимами, жестами, ибо лишь только мы о чемъ-либо скажемъ, какъ о сущемъ, о бытіи, оно уже не есть, есть небытіе, и слѣдовательно наши слова не будутъ согласны съ предметами, не будутъ истинны, ибо все въ мірѣ измѣняется во всякое мгновеніе; а то, что̀ непрестанно и непрерывно измѣняется, то̀ есть неопредѣленное, т.-е. ничѣмъ неопредѣлимое, слѣдовательно о томъ ничего нельзя сказать съ достовѣрностью; все, что̀ мы ни скажемъ о немъ, будетъ неистинно, ложно; можно только развѣ указывать, вообще объясняться жестами.

Нѣкоторые считали Гераклита за человѣка, какъ говорится нынѣ, „болѣющаго міровою скорбью“, а потому изображаютъ его даже плачущимъ, въ противоположность Демокриту, смѣющемуся надъ человѣческою глупостью, и прибавляютъ, что будто бы въ философскомъ ученіи Гераклита преобладаетъ пессимистическій характеръ. Но несправедливо причислять Гераклита къ пессимистамъ; осужденіе со стороны Гераклита многаго того, что совершается въ мірѣ, не есть еще пессимизмъ; негодовать на многія частности—не значитъ еще отчаиваться въ цѣломъ. Гераклиту, не менѣе чѣмъ кому-либо другому, міръ кажется хорошимъ и благоустроеннымъ, такъ какъ онъ учитъ, что изъ противоположностей и борьбы возникаетъ прекраснѣйшая гармонія; по его мнѣнію человѣкъ способенъ стать разумнымъ и черезъ то добрымъ и счастливымъ. Хотя Гераклитъ и былъ противникомъ произвола, но онъ зашелъ такъ далеко въ своемъ утвержденіи необходимости и правомѣрности различій и противоположностей въ мірѣ, что признавалъ совершенно естественнымъ и дѣленіе людей на свободныхъ и несвободныхъ, какъ послѣ признавали это дѣленіе даже и величайшіе философы древности—Платонъ и Аристотель.

Общее Гераклитово философское ученіе, разсматриваемое съ положительной точки зрѣнія, оказывается несостоятельнымъ.

1. Правда, все, что мы сознаемъ и внѣ себя, и въ себѣ самихъ, на основаніи положительныхъ фактовъ, находится въ непрестанномъ и непрерывномъ движеніи, измѣненіи; вездѣ мы замѣчаемъ жизнь и въ природѣ, и въ нашемъ *я*, и наконецъ въ людскихъ дѣяніяхъ, которыя и суть не что иное, какъ перемѣны или измѣненія, производимыя нами во внѣшнемъ для нашего *я* мірѣ. Но реалисты не могутъ смотрѣть на весь міръ только какъ на вѣчное существующее теченіе или только какъ на текучее существованіе, какъ на становленіе, въ Гераклитовомъ смыслѣ, безъ начала и конца, какъ на тождество бытія и небытія, какъ на міръ, въ которомъ все тождественно и слѣдовательно безразлично: покой и движеніе, жизнь и смерть, свѣтъ и тьма, день и ночь, чистое и нечистое и проч., даже добро и зло, какъ прямо говоритъ Гераклитъ—одно и то же (ἒν καὶ τὸ αὐτὸ), и въ которомъ потому не можетъ быть ничего

сущаго, реальнаго, ибо бытіе, сущее тождественно съ небытіемъ, несущимъ.

Мы не говоримъ уже о томъ, что реалисты не имѣютъ вообще притязанія взойти до верховнаго принципа, и что они не берутся рѣшать вопроса, имѣетъ ли міръ начало и конецъ. Но кромѣ того реалисты не могутъ допустить теченія безъ текущаго, становленія безъ становящагося, измѣненія безъ измѣняющагося; текущее, становящееся, измѣняющееся и есть для нихъ сущее, реальное; ибо теченіе, становленіе, измѣненіе, будучи дѣйствіемъ, непремѣнно предполагаетъ существованіе, бытіе того, что̀ течетъ, становится, измѣняется, или субъектъ дѣйствія; а это есть, слѣдовательно, сущее, реальное. Это сущее, реальное для реалиста есть и всеобщее и особенное; общее знаніе, наука, философія не можетъ быть для реалиста ни чѣмъ другимъ, какъ знаніемъ сущаго, реальнаго, и притомъ не непосредственнаго, т.-е. постигаемаго чистымъ мышленіемъ, а посредственнаго опредѣленнаго, т.-е. того или другого сущаго, реальнаго.

Въ этомъ смыслѣ уже Аристотель справедливо замѣтилъ о Гераклитѣ и его послѣдователяхъ: „эти философы разсуждаютъ о неопредѣленномъ, и думая, что они говорятъ о бытіи, — говорятъ въ самомъ дѣлѣ о небытіи, ибо неопредѣленное—это бытіе in potentia (въ возможности), а не in actu (въ дѣйствительности)“.

Въ самомъ дѣлѣ, становящееся, измѣняющееся, не есть нѣчто опредѣленное въ дѣйствительности, а только могущее опредѣлиться; все же, что̀ есть неопредѣленное въ дѣйствительности, то̀ не *есть*, того нѣтъ, то̀ не есть бытіе, а есть небытіе; слѣдовательно становящееся, измѣняющееся не есть бытіе, а есть небытіе; напримѣръ я посадилъ сѣмя въ землю съ тѣмъ, чтобы изъ него выросло дерево, т.-е. чтобы оно стало деревомъ, измѣнилось въ дерево; сѣмя можетъ стать деревомъ, есть дерево въ возможности, но оно не *есть въ дѣйствительности* дерево; слѣдовательно о сѣмени я могу сказать, что оно есть *становящееся* дерево, но не могу сказать, что оно *есть* дерево; напротивъ я долженъ сказать, что оно *не есть* дерево въ дѣйствительности, хотя и есть дерево въ возможности; словомъ—становленіе не есть бытіе дѣйствитель-

ное; становящееся, не есть сущее, не есть бытіе, а есть небытіе, или лучше есть бытіе, тождественное съ небытіемъ; а потому Гераклитъ, принимая только, что все становится, что единое есть становящееся и все, тѣмъ самымъ отвергаетъ все сущее, все бытіе, и признаетъ, что бытіе тождественно съ небытіемъ, чего не могутъ допустить реалисты. Гераклитова и Гегелева неопредѣленнаго, абстрактнаго бытія и небытія, тождественныхъ между собою въ становленіи, реалисты не знаютъ; для реалистовъ — что̀ есть, то есть, а чего нѣтъ, того нѣтъ, разумѣя подъ „есть" опредѣленное бытіе, нѣчто, а подъ „не есть" — его отрицаніе.

Итакъ, общее ученіе Гераклита, разсматриваемое съ положительной точки зрѣнія, несостоятельно: 1) въ томъ отношеніи, что верховный принципъ Гераклита, становленіе, уничтожаетъ всякую реальность, и что уже потому реалисты не могутъ признать, что все есть только становящееся и ничего нѣтъ сущаго.

Съ этимъ находится въ непосредственной связи: 2) несостоятельность Гераклитова общаго ученія въ томъ отношеніи, что реалисты, не признавая, что все есть только становящееся, т.-е. непрестанно и непрерывно измѣняющееся, неопредѣленное, и что ничего нѣтъ сущаго, нѣтъ бытія, нетождественнаго съ небытіемъ, не могутъ признать и вывода, совершенно послѣдовательно сдѣланнаго Кратиломъ изъ Гераклитова верховнаго принципа, что ни о чемъ нельзя мыслить опредѣленно, а слѣдовательно и сказать что-либо опредѣленное, какъ достовѣрное, истинное; ибо все есть становящееся, измѣняющееся, а слѣдовательно, ничего нѣтъ сущаго, между тѣмъ какъ истина требуетъ согласія мышленія именно съ сущимъ, и для реалистовъ истина есть согласіе, соотвѣтствіе мысли съ сущимъ; но реалисты признаютъ возможность истины; признавая же возможность истины, они не знаютъ другой истины, кромѣ согласія именно съ тѣмъ, что̀ они сами признаютъ сущимъ, — они не знаютъ такъ-называемой *абсолютной* истины, какъ не знаютъ и *абсолютно*-реальнаго, или, лучше сказать, они не дѣлаютъ отличія между безотносительною и относительною реальностью и истиною.

Однакоже реалисты и въ Кратиловомъ ученіи признаютъ

справедливымъ, что если мы что-либо мыслимъ и выражаемъ словами, то эта мысль и эти слова всегда заключаютъ въ себѣ большее или меньшее обобщеніе, какъ абстракцію отъ конкретной единичности сущаго предмета, такъ что даже словами: „здѣсь", „тамъ", „этотъ", „тотъ", „та" и т. п., мы не можемъ выразить конкретно предмета, ибо въ то же мгновеніе, какъ мы произносимъ эти слова, конкретное измѣняется, есть становящееся, а не сущее; напримѣръ, если я говорю *этотъ* столъ, то въ словѣ „этотъ" не выражаются тѣ перемѣны, которыя совершаются со столомъ въ то именно мгновеніе, когда я произношу слова: „этотъ столъ"; перемѣны, происходящія, между тѣмъ, со столомъ, неуловимы для мысли, а слѣдовательно и невыразимы словами; поэтому, если я говорю: „этотъ столъ", то этимъ словомъ я уже отвлекаюсь отъ этихъ перемѣнъ, какъ бы останавливаю измѣненіе, становленіе стола, и вмѣсто того, чтобы сказать о немъ какъ о становящемся, я говорю о немъ какъ о сущемъ. Однакоже, это вовсе не значитъ, чтобы, какъ думалъ Кратилъ, содержаніе нашихъ мыслей и словъ было не сущее, а, напротивъ, оно было бы такимъ, еслибы оно было только становящимся. Наконецъ, 3) Гераклитово общее ученіе несостоятельно въ слѣдующемъ отношеніи: Гераклитъ, признавая становленіе тождествомъ противоположностей бытія и небытія, необходимо признаетъ съ тѣмъ вмѣстѣ и тождество всѣхъ вообще противоположностей, ибо все становится—значитъ: все есть и не есть. Реалисты не могутъ и съ этимъ согласиться. Конечно, реалисты не могутъ признать вмѣстѣ съ элейцами, будто всѣ противоположности въ мірѣ *абсолютны*, непримиримы, несоединимы, ибо еслибы въ мірѣ все было только въ вѣчной борьбѣ, а не было вовсе согласія между всѣмъ, то міръ не могъ бы вовсе существовать или въ началѣ своего существованія разрушился бы.

Останавливаясь на примѣрѣ тождества противоположностей, приводимыхъ самимъ Гераклитомъ, реалисты признаютъ, что нѣтъ абсолютнаго покоя, абсолютной инерціи, такъ чтобы ничто не двигалось, какъ нѣтъ и абсолютнаго движенія, т.-е. безъ инерціи, а признаютъ, что изъ смерти одного существа въ мірѣ возникаетъ жизнь другого, а то, что жило, умираетъ,

или признаютъ круговращеніе жизни, какъ называетъ это Молешоттъ. Они признаютъ, что нѣтъ абсолютнаго, т.-е. непотемненнаго свѣта, и нѣтъ тьмы безъ малѣйшаго свѣта, ибо тьма и свѣтъ суть явленія, взаимно себя предполагающія; признаютъ, что день незамѣтно переходитъ въ ночь и ночь въ день, что нѣтъ абсолютной чистоты и нечистоты, что даже нѣтъ зла безъ добра и добра безъ зла, и проч., что вообще все переливается одно въ другое, и все является съ безчисленными оттѣнками; словомъ —реалисты не признаютъ, какъ признаютъ элейцы, что противоположности такъ абсолютно непримиримы, несоединимы, даже не признаютъ, что нельзя приписать одному и тому же подлежащему противоположныхъ между собою сказуемыхъ,—хоть, напримѣръ, такихъ, говоря о человѣкѣ: здоровъ и нездоровъ, богатъ и небогатъ и т. п., ибо нѣтъ абсолютно-здороваго, абсолютно-богатаго человѣка. Но реалисты не могутъ повторить за Гераклитомъ, что покой и движеніе, жизнь и смерть, свѣтъ и тьма, день и ночь, добро и зло, здоровье и болѣзнь, богатство и бѣдность и т. п., всѣ противоположности и, слѣдовательно, вообще бытіе и небытіе тождественны, т.-е. одно и тоже (ἓν καὶ τὸ αὐτὸ).

Реалисты и въ этомъ отношеніи согласны съ замѣчаніемъ Аристотеля, который говоритъ: „этотъ принципъ невозможности противоположностей (т.-е. невозможности ихъ тождества) есть принципъ недоказываемый (т.-е. не нуждающійся въ доказательствѣ), ибо онъ — самая очевидная изъ всѣхъ аксіомъ“.

„Впрочемъ можно подкрѣпить невозможность противоположностей (т.-е. что противоположности нетождественны) путемъ опроверженія противнаго (т.-е. опровергнувъ противное тому мнѣніе). Для этого достаточно, чтобы тотъ, кто оспариваетъ этотъ принципъ, соединялъ *какой-либо* смыслъ со своими словами (тогда непремѣнно онъ выскажется о чемъ-либо утвердительно, что это *есть*, а о другомъ отрицательно, что этого *нѣтъ*, слѣдовательно —опредѣленно)“.

„Если онъ не соединяетъ съ словами своими никакого смысла, то было бы смѣшно стараться возражать человѣку, который съ своими словами не соединяетъ никакого смысла, потому что у него не имѣется его (смысла)“.

„Такой человѣкъ, поскольку онъ лишенъ смысла, похожъ на растеніе (не есть вовсе животное, ибо всякое животное одарено смысломъ)".

Въ самомъ дѣлѣ, кто соединяетъ со словомъ какой-либо смыслъ, значеніе, то этотъ смыслъ есть уже нѣчто опредѣленное; опредѣленное же есть сущее, есть нѣчто, слѣдовательно есть противоположное несущему, ничему; поэтому сущее или бытіе, и несущее или небытіе нетождественны, какъ нетождественны и вообще всѣ противоположности; ибо всякое противоположеніе и состоитъ въ томъ, что мы логически утверждаемъ что-либо какъ сущее и логически же отрицаемъ ему противоположное, несущее, т.-е. говоримъ: это *есть*, а потому этого ему противоположнаго *нѣтъ*, логически утверждаемъ *бытіе* и логически отрицаемъ *небытіе*. Итакъ, бытіе нетождественно съ небытіемъ, какъ признаетъ Гераклитъ и затѣмъ Гегель, который изъ бытія выводитъ небытіе, говоря, что бытіе вообще, т.-е. какъ абсолютно-неопредѣленное бытіе, само себя отрицаетъ и такимъ образомъ выдѣляетъ изъ себя небытіе вообще, также какъ абсолютно-неопредѣленное обращается въ небытіе вообще; а становленіемъ отрицается это послѣднее отрицаніе, полагается уже опредѣленное бытіе или тубытіе, Dasein, какъ называетъ его Гегель.

Дѣло въ томъ что и само бытіе вообще, какъ неопредѣленное, противополагаетъ себя, отрицаетъ само себя и обращается въ небытіе и не самымъ становленіемъ отрицается небытіе, а все это происходитъ въ нашемъ мышленіи, изъ котораго прежде всего выводится бытіе, какъ абсолютно-неопредѣленное (какъ выразился Декартъ въ своемъ знаменитомъ изреченіи, въ смыслѣ верховнаго принципа своей философіи: „cogito, ergo sum").

Логически, а не метафизически мы о чемъ-либо опредѣленномъ или утверждаемъ, что оно есть, или отрицаемъ, что его нѣтъ.

Напримѣръ если вы спросили бы меня: „здоровы ли вы?" и еслибы я вамъ отвѣтилъ: „покорно благодарю, я здоровъ, слава Богу", то это значитъ не болѣе какъ то, что я логически утверждаю, какъ сущее, мое здоровье; а еслибы я от-

вѣтилъ вамъ: „нѣтъ, я нездоровъ“, то это значитъ не болѣе, какъ то, что я логически отрицаю существованіе во мнѣ здоровья, говорю о немъ какъ о несущемъ; слѣдовательно я логически противополагаю здоровье и нездоровье, сущее и несущее, бытіе и небытіе, а вовсе не отождествляю ихъ метафизически.

Здоровье мое вовсе не отрицаетъ само себя метафизически и не обращается чрезъ это въ нездоровье; точно также нездоровье вовсе не отрицаетъ себя и не обращается въ становленіе, въ которомъ тождественны здоровье и нездоровье; ибо еслибы вы спросили, напримѣръ, меня, долго со мной не видавшись: „какъ вы поживали это время?“, и я отвѣтилъ бы вамъ: „я былъ долго нездоровъ, а вотъ теперь, слава Богу, выздоровѣлъ“ (т.-е. сталъ здоровъ), то я тутъ въ становленіи никакъ не отождествляю здоровья и нездоровья, а, напротивъ, все-таки ихъ противополагаю.

Конечно, Гегель совершенно послѣдователенъ себѣ, т.-е. правъ съ своей метафизической точки зрѣнія, — онъ, какъ Гераклитъ, отождествляетъ въ становленіи бытіе и небытіе не въ смыслѣ опредѣленнаго бытія, которое онъ не признаетъ тождественнымъ съ небытіемъ, а въ смыслѣ неопредѣленнаго бытія, которое постигается чистымъ мышленіемъ, т.-е. мышленіемъ вовсе независимымъ, свободнымъ отъ опыта и наблюденія; неопредѣленное бытіе, въ самомъ дѣлѣ, не есть *нѣчто*, а есть *ничто*. Но реалисты не признаютъ возможности чистаго мышленія въ смыслѣ Гегелевомъ, а потому и не понимаютъ чистаго неопредѣленнаго бытія; они признаютъ, что все, что̀ есть, есть *нѣчто*, есть опредѣленное бытіе; а потому оно не есть *ничто*, и слѣдовательно—бытіе нетождественно съ небытіемъ въ становленіи.

Что касается Гераклитова этическаго ученія, то само собою разумѣется, что реалисты не могутъ признать его состоятельнымъ *вообще*, т.-е. поскольку оно основано на несостоятельномъ общемъ ученіи Гераклита; ибо если основа несостоятельна, то несостоятельно и обоснованное. Притомъ реалисты находятъ, что Гераклитъ въ своемъ этическомъ ученіи непослѣдователенъ, самъ себѣ измѣняетъ; ибо кто отождествляетъ въ общемъ своемъ ученіи, какъ дѣлаетъ Гераклитъ, добро и зло, тотъ не можетъ

уже противополагать въ этическомъ ученіи добродѣтель пороку такъ, какъ рѣзко противополагаетъ ихъ Гераклитъ, т.-е. вовсе не отождествляя ихъ. Поэтому непослѣдовательно и непримиримое, нетождественное у Гераклита противоположеніе между правдою, какъ согласіемъ съ мѣрою, т.-е. всеобщимъ закономъ общества и государства, какъ умѣренностью, и между неправдою, какъ эгоистическимъ возвышеніемъ индивида надъ этою мѣрою, какъ высокомѣріемъ. Но помимо этой непослѣдовательности реалисты не могутъ, однакоже, не признать всей глубины этихъ Гераклитовыхъ этическихъ понятій, отдавая имъ всю должную справедливость.

При разсматриваніи общаго философскаго ученія Гераклита съ метафизической точки зрѣнія, оно оказывается неудовлетворительнымъ не только потому, почему оказались неудовлетворительными всѣ вообще разсмотрѣнныя нами философскія ученія, слѣдовательно по общему съ прочими ученіями характеру Гераклитова ученія, но и вслѣдствіе особеннаго рода односторонности, присущей собственно только Гераклитову ученію.

Гераклитово философское ученіе неудовлетворительно съ метафизической точки зрѣнія по той же причинѣ, по которой признаются неудовлетворительными и общефилософскія ученія прочихъ разсмотрѣнныхъ нами натурфилософовъ. Вѣдь метафизики требуютъ, чтобы верховный принципъ былъ непремѣнно принципомъ чисто *умозрительнымъ,* ибо такой только принципъ можетъ быть *всеобщимъ* для всякаго разумнаго существа съ тѣми или другими чувствами, или вовсе безъ нихъ, и слѣдовательно можетъ быть абсолютною истиною. Верховный же принципъ, поставленный Гераклитомъ—единое становящееся и все—есть не болѣе, какъ умственная абстракція отъ чувственнаго, подобно верховнымъ принципамъ, поставленнымъ прочими разсмотрѣнными нами натурфилософами. Конечно, Гераклитовъ верховный принципъ есть *высшая* абстракція ума, въ сравненіи даже съ верховнымъ принципомъ элейцевъ—бытіемъ, не говоря уже о верховныхъ принципахъ предшествовавшихъ имъ натурфилософовъ; ибо становленіе есть уже отвлеченіе отъ бытія элейцевъ, которое обратилъ Гераклитъ уже въ элементъ или моментъ становленія, вмѣстѣ съ небытіемъ, другимъ его элементомъ или моментомъ; такъ что бытіе, бывшее у элей-

цевъ принципомъ, т.-е. первоначаломъ, первоосновой всего, превратилось у Гераклита только въ моментъ принципа становленія. Однакоже все-таки и Гераклитовъ принципъ есть не болѣе какъ умственная абстракція отъ чувственнаго, а слѣдовательно не всеобщая, для всякаго разумнаго существа, не абсолютная истина, а только относительная для *человѣческаго* ума, облеченнаго въ такой-то физическій организмъ, съ такими-то чувствами. Въ самомъ дѣлѣ, откуда взялъ Гераклитъ, что все становится, т.-е. непрестанно и непрерывно измѣняется, какъ не изъ чувственныхъ, воспринимаемыхъ внѣшними чувствами, предметовъ и явленій, какъ замѣтилъ уже и Аристотель, говоря, что Гераклитъ и его послѣдователи вывели свой принципъ изъ того, что и они *видѣли*, что вся чувственная природа находится въ постоянномъ движеніи (κινουμένη).

Еслибъ его верховный принципъ былъ продуктомъ умозрѣнія, спекулятивнаго, чистаго, т.-е. вовсе не основаннаго на наблюденіи и опытѣ мышленія или интеллектуальнаго созерцанія, то его верховный принципъ былъ бы, напримѣръ, Гегелевымъ абсолютомъ, который самъ по себѣ есть сущее, есть бытіе, но не остающееся заключеннымъ само въ себѣ, и потому не безжизненнымъ, не мертвымъ, не однообразнымъ, какъ бытіе элейцевъ, а раскрывающимся внѣ себя, во внѣшней природѣ, и тамъ непрестанно, непрерывно измѣняющимся, становящимся, но возвращающимся, чрезъ посредство природы, къ себѣ, какъ сущему само по себѣ и для себя, или какъ къ духу. Тогда Гераклитъ не впалъ бы въ особаго рода односторонность, присущую собственно его ученію, которая и была ближайшею внутреннею причиною, логическою необходимостью дальнѣйшаго генетическаго развитія греческой философіи.

Эта односторонность заключалась въ томъ, что Гераклитъ призналъ верховнымъ принципомъ всеединое только какъ становящееся, а вовсе не какъ сущее, призналъ всеобщимъ во всемъ только становленіе, а не бытіе, т.-е. остановился на становленіи (Werden) и не взошелъ до становящагося сущаго, до опредѣленнаго бытія, тубытія (Dasein), какъ восходитъ абсолютъ Гегеля.

Для избѣжанія этой односторонности необходимо было признать, какъ призналъ Гегель, что становленіемъ отрицается

неопредѣленное бытіе, такъ что неопредѣленное бытіе (Sein) становится опредѣленнымъ бытіемъ (Dasein), по крайней мѣрѣ нужно было прежде признать единое сущимъ, бытіемъ, не неподвижнымъ, не неизмѣннымъ, не мертвымъ и не однороднымъ или однообразнымъ, какъ бытіе элейцевъ, а напротивъ—подвижнымъ, измѣняющимся, живымъ и разнороднымъ или разнообразнымъ, словомъ—становящимся, и чрезъ то избѣжать односторонностей принциповъ и неопредѣленнаго бытія элейцевъ, которое есть тоже, что *небытіе*, и Гераклитова неопредѣленнаго становленія, вмѣщающаго, соединяющаго въ себѣ какъ тождественныя противоположности, неопредѣленное бытіе и небытіе, и такимъ образомъ примирить эти принципы—бытіе и становленіе. Первую попытку такого примиренія ихъ принциповъ сдѣлалъ Эмпедоклъ.

Такъ переходимъ мы генетически отъ Гераклита къ Эмпедоклу.

Древній греческій біографъ, философъ Діогенъ Лаэрцій, говоритъ о Гераклитѣ: „Когда сограждане просили его дать имъ законы, онъ презрительно отказалъ имъ, замѣтивъ, что устройство города слишкомъ уже испорчено. Разъ онъ пошелъ въ храмъ Артемиды и сталъ играть съ мальчиками въ кости; когда же окружающіе сограждане удивились этому, то онъ сказалъ: негодяи, чему вы удивляетесь? не лучше ли дѣлать это, нежели управлять съ вами государствомъ?“

„Онъ такъ прославился своимъ сочиненіемъ, что пріобрѣлъ послѣдователей, называвшихся по его имени—*гераклитиками*“.

„Персидскому царю, Дарію Гистаспу, приглашавшему къ себѣ Гераклита, онъ отвѣтилъ слѣдующимъ письмомъ: „Гераклитъ ефесскій привѣтствуетъ царя Дарія, сына Гистаспа. Всѣ смертные удалены отъ истины и отъ ревностнаго стремленія къ добродѣтели и въ силу своего неразумія предаются жадности и славолюбію. Я же не имѣю никакихъ помысловъ ни о чемъ дурномъ, избѣгаю удовлетворенія прирожденной зависти и, уклоняясь отъ высокомѣрія, не хотѣлъ бы отправиться въ страну персовъ, такъ какъ я доволенъ и тѣмъ немногимъ, что мнѣ нравится“.

Гогоцкій въ своемъ философскомъ словарѣ (Кіевъ 1861 г.) замѣчаетъ о Гераклитѣ между прочимъ слѣдующее: „человѣкъ, самъ по себѣ существо неразумное, говоритъ Гераклитъ, не-

смысленный человѣкъ, руководится мечтою, когда приписываетъ себѣ умъ; ибо умъ есть нераздѣльное достояніе всѣхъ; несмотря на то, многіе живутъ такъ, какъ будто имѣютъ собственное разумѣніе. Итакъ, познающая сила есть та же самая міровая сила, которая раскрываетъ себя въ предметномъ существованіи, есть міровая дѣятельность, принадлежащая цѣлости міровой жизни, какъ ея членъ. Въ матеріальномъ отношеніи познаніе есть тотъ же предметный разумъ, который открывается въ постоянствѣ міровыхъ отношеній, только переведенный изъ существованія предметнаго въ мысль, въ существованіе логическое. Посредствомъ этого переводящаго процесса дѣйствуютъ внѣшнія чувства, какъ органы для сообщенія съ окружающимъ.

2. Эмпедоклъ.

Эмпедоклъ родился въ городѣ Агригентѣ, въ Сициліи, которая тогда была заселена греками. Политической дѣятельности Эмпедоклъ чуждался до того, что отвергъ приглашеніе со стороны своихъ согражданъ быть ихъ единовластителемъ. Философская дѣятельность его относится ко второй трети V-го столѣтія до Рождества Христова (родился онъ около 496 и умеръ въ 432 г. до Р. Х.) Изъ двухъ его сочиненій — „Φυσικά“ (гдѣ изложено было его ученіе о природѣ) и „Καθαρμοί“ (объ очищеніяхъ или посвященіяхъ въ низшую степень элевзинскихъ таинствъ, гдѣ онъ излагалъ свое религіозное ученіе)— сохранились такіе отрывки, которые вмѣстѣ съ показаніями древнихъ писателей, между прочимъ и Аристотеля, даютъ намъ возможность представить себѣ всю суть его ученія.

Эмпедоклъ старался примирить верховный принципъ элейцевъ—бытіе—съ верховнымъ принципомъ Гераклита—становленіемъ. Это онъ сдѣлалъ такимъ образомъ:

1. Онъ призналъ верховный принципъ элейцевъ—бытіе на томъ основаніи, что ничто не можетъ возникнуть, чего не было прежде, т.-е. не можетъ возникнуть бытіе, сущее, изъ небытія, несущаго, изъ ничего, и что, наоборотъ, ничто не можетъ прейти въ ничто, т.-е. бытіе, сущее не можетъ прейти въ небытіе, несущее,

отсюда онъ и заключилъ, что вѣчно было, есть и будетъ бытіе, сущее, какъ единое и все, что утверждали и элейцы. Но—

2. Эмпедоклъ призналъ также, что все единое становится, т.-е. непрестанно и непрерывно измѣняется, какъ призналъ и Гераклитъ, а не остается неподвижнымъ, неизмѣннымъ, какъ бытіе, сущее элейцевъ; ибо иначе бытіе, сущее было бы однообразно или однородно и мертво, какъ бытіе, сущее элейцевъ, между тѣмъ какъ бытіе, сущее разнородно или разнообразно и полно жизни. Наконецъ —

3. Эмпедоклъ старался примирить бытіе и становленіе. Но какъ это сдѣлать? Изъ бытія, сущаго, имѣющаго однородное качество, какъ бытіе, сущее элейцевъ, не можетъ произойти того разнообразія или разнородности особенныхъ, множественныхъ вещей и явленій, какое мы видимъ въ мірѣ. Слѣдовательно на такомъ бытіи нельзя остановиться, а слѣдуетъ предположить, что всеединое, сущее, бытіе само по себѣ разнородно; онъ предположилъ, что каждый родъ сущаго, бытія, имѣетъ свое особенное качество. Смѣшеніе или соединеніе и отдѣленіе (разъединеніе) смѣшанныхъ (μίξις διαλλάξις), различеніе (τὲ μεγέντων) этихъ разнокачественныхъ родовъ сущаго, бытія, именно соединеніе ихъ, въ силу ихъ сродства, притяженіе и разъединеніе, разлученіе вслѣдствіе внѣшняго дѣйствія на нихъ силы разъединяющей —это и есть становленіе или измѣненіе всеединаго, сущаго.

Такъ объясняетъ Эмпедоклъ все разнообразіе существъ и явленій и всю жизнь міра и всего въ немъ. Поэтому онъ прямо говоритъ, что нѣтъ въ мірѣ ни возникновенія, ни прехожденія, что это только пустыя слова, а что, напротивъ, все есть всеединое сущее, становящееся, именно все есть только: 1) смѣшеніе, т.-е. соединеніе родовъ бытія вслѣдствіе сродства ихъ, вслѣдствіе того, что всѣ роды сущаго суть роды *единаго*, одного и того же сущаго, или 2) разъединеніе вслѣдствіе разнокачественности этихъ родовъ бытія, сущаго, и что соединеніе и разъединеніе ихъ и есть становленіе, т.-е. измѣненіе сущаго, бытія. Въ этомъ смыслѣ Эмпедокловъ верховный принципъ, въ соотвѣтствіи съ верховными принципами элейцевъ и Гераклита, можетъ быть выраженъ коротко такъ: „единое, сущее становящееся и все“.

Но выразить такимъ образомъ верховный принципъ Эмпе-

докла недостаточно, потому что если его не опредѣлить точнѣе, то его легко смѣшать съ верховными принципами послѣдующихъ философовъ этой группы. А потому, чтобы отличить отъ нихъ Эмпедокловъ верховный принципъ, надобно точнѣе опредѣлить единое, сущее становящееся бытіе и становленіе въ Эмпедокловомъ смыслѣ.

Я уже сказалъ объ Эмпедокловомъ сущемъ, бытіи, что онъ предполагалъ разнокачественные роды сущаго, а именно онъ принималъ четыре такіе рода сущаго, — собственно тѣ же самые, какіе принимали отдѣльно или вмѣстѣ іонійцы-гилозоисты, какъ первовещества или элементы, стихіи всѣхъ вещей, недоступныя нашимъ внѣшнимъ чувствамъ, и съ тѣмъ существеннымъ различіемъ, что Эмпедоклъ назвалъ ихъ не стихіями, элементами, а *корнями всего* (ῥιζώματα τῶν παντῶν). Этимъ хотѣлъ Эмпедоклъ выразить, что эти корни сами не видоизмѣняются въ единичныя вещи, какъ видоизмѣняются у іонійцевъ-гилозоистовъ ихъ элементы, а что изъ корней происходятъ всѣ вещи, какъ растенія выростаютъ изъ корней, и что они суть основа, субстратъ всего, какъ корни суть основы растеній, на которыхъ они сидятъ; хотя и у Эмпедокла всѣ вещи состоятъ изъ четырехъ корней, какъ у іонійцевъ-гилозоистовъ всѣ вещи состоятъ изъ четырехъ же стихій, элементовъ. Эти четыре корня суть:

1) *Огонь*, который онъ называетъ также и электронъ (блестящее, какъ солнце) или—въ миѳической формѣ богами—Гефестомъ, т.-е. Вулканомъ, Геліосомъ, т.-е. солнцемъ, и Зевсомъ молніеноснымъ. 2) *Воздухъ*, или миѳически—божествами: Ураномъ (надземное небо, воздушная атмосфера) и Герой-жизнедательницей. 3) *Вода*, которую онъ называлъ также дождемъ, моремъ, океаномъ и миѳически именемъ сицилійской богини Нестиды, что̀ собственно значитъ неядущая, воздержная въ пищѣ и питьѣ, умѣренная, трезвая. 4) *Земля*, или миѳически божествами: Геей—землею; Хѳопомъ—пространствомъ нераздѣльнымъ съ матеріей, и Плутономъ, подземнымъ богомъ. Въ первобытномъ состояніи - говорилъ Эмпедоклъ—эти четыре корня всѣхъ вещей находились смѣшанными въ единомъ верховномъ божествѣ, въ божественномъ шарѣ (корни—это низшія божества), все собою объемлющемъ и въ себѣ заключающемъ, не знающемъ ничего, отъ себя отличнаго, отдѣльнаго, и неподвижномъ; это есть

единое, сущее и все. Въ этомъ первобытномъ состояніи они были смѣшаны (единство бытія и небытія опредѣляется у него какъ смѣшеніе, ибо прежде всего умъ представляетъ себѣ единство не иначе, какъ смѣшеніе), потому что ничто ихъ еще не разлучало, не разъединяло, а напротивъ сродство соединяло ихъ, или, какъ онъ выражается, въ этомъ первобытномъ шарѣ царствовала только дружба, любовь, которую онъ также называлъ именемъ божества—Афродитою, т.-е. Венерою; ихъ соединяла сила соединяющая, притягательная, а непріязнь, ненависть, также какъ божество, сила разъединяющая, отталкивательная, еще не имѣла надъ ними никакой власти; но, наконецъ, подѣйствовала на первобытную смѣсь сила разъединяющая, разлучающая, выдѣлила ихъ, или, какъ онъ выражается, непріязнь, ненависть разлучила ихъ, вообще привела въ движеніе неподвижную сферу. Затѣмъ эти корни начали то соединяться между собою, то разъединяться; вслѣдствіе такого ихъ соединенія и разъединенія *стали* разнородныя вещи; поэтому нѣтъ возникновенія и прехожденія вещей, а есть только смѣшеніе, т.-е. соединеніе корней, основывающееся на дружбѣ, любви, т.-е. происходящее вслѣдствіе дѣйствія на корни силы притягательной,—и разлученіе, разъединеніе, основывающееся на непріязни, ненависти, т.-е. происходящее вслѣдствіе дѣйствія на корни силы разъединяющей, отталкивательной; это и есть становленіе сущаго. Въ этомъ смыслѣ о дружбѣ и непріязни Эмпедоклъ говоритъ: „это двоякій источникъ всего, что̀ было, что̀ есть и что̀ будетъ; отсюда произошли и деревья, и мужчины, и женщины, и даже звѣри и птицы, и рыбы, живущія въ водахъ, и боги долговѣчные и блестящіе славой“.

Коль скоро разъединеніе корней доходитъ до такой крайней степени, что царствуетъ одна только непріязнь, ненависть, т.-е. дѣйствуетъ только разъединяющая, отталкивательная сила, а дружба, любовь, т.-е. соединяющая, притягательная сила, не имѣетъ никакого дѣйствія, то при такомъ становленіи опять перестаютъ существовать вещи, а существуютъ отдѣльно только корни ихъ. Но это не есть вѣчное состояніе. Дружба, любовь, т.-е. сила соединяющая, притягательная, опять получаетъ власть, опять начинаетъ дѣйствовать и соединяетъ разлученное, разъединенное, вслѣдствіе чего опять образуются вещи. Это продол-

жается до тѣхъ поръ, пока, наконецъ, дружба, любовь не дѣлается единовластною, т.-е. пока соединяющая сила не станетъ одна дѣйствовать. Тогда опять вещи перестаютъ существовать и возстановляется первобытное состояніе смѣшенія. Изъ этой смѣси опять непріязнью, ненавистью разлучаются, разъединяются корни, и такъ идетъ далѣе, какъ уже выше сказано; словомъ—все одно и то же повторяется періодически, т.-е. сперва дѣйствуетъ одна сила соединяющая, потомъ вмѣстѣ съ нею начинаетъ дѣйствовать сила разъединяющая, затѣмъ дѣйствуетъ одна сила разъединяющая; послѣ этого дѣйствуетъ вмѣстѣ съ нею и сила соединяющая, наконецъ дѣйствуетъ одна сила соединяющая, какъ было съ самаго начала, и все идетъ вѣчно въ этомъ же порядкѣ. Такое становленіе вещей Эмпедоклъ основалъ на Гераклитовой мысли, что все происходитъ изъ войны, раздора, т.-е. изъ борьбы, но такъ, что не только все разъединяется, но и опять соединяется; однакоже Эмпедоклъ опредѣлилъ это ближе, какъ борьбу и соединеніе корней. Кромѣ того Эмпедоклово всеединое не есть уже только неопредѣленное становящееся, какъ у Гераклита, а есть опредѣленное-сущее-становящееся, есть опредѣленное бытіе, *нѣчто*, а именно оно у Эмпедокла опредѣлено *качественно*, т.-е. каждый изъ четырехъ корней имѣетъ свое особое качество (огонь, воздухъ, вода, земля), но такъ, что не тѣмъ же различаются эти корни одинъ отъ другого по своимъ качествамъ, чѣмъ отличаются качественно одна отъ другой происходящія отъ нихъ вещи; такъ напримѣръ, видимая вода не отличается качественно отъ видимаго воздуха, тѣмъ же, чѣмъ отличается качественно метафизическая вода отъ метафизическаго воздуха, и т. п.,—или, что все равно, качества корней не тѣ же, каковы качества единичныхъ вещей, потому что становленіе въ смыслѣ Эмпедокла не есть просто возникновеніе изъ корней вещей и обращеніе ихъ въ корни, какъ у іонійцевъ-гилозоистовъ. Поэтому корни безконечно дѣлимы; частицы корней могутъ соединяться между собою и измѣняться безчисленно различнымъ образомъ, отчего и могутъ происходить безчисленно различныя единичныя вещи, а именно: частицы различныхъ по качеству корней могутъ соединяться и разъединяться въ безконечно-разнообразной мѣрѣ и пропорціи, напри-

мѣръ одна малѣйшая частица первоводы соединяется съ 2, 3 и т. д. малѣйшими частицами перво-воздуха, или же съ 2, 3 и т. д. нѣсколько большими, еще большими и еще большими частицами воздуха, вслѣдствіе именно дѣйствія на нихъ противоположныхъ, вѣчно борющихся между собою силъ—силы дружбы, любви, сродства, т.-е. силы притягательной, положительной,—и неприязни, ненависти, т.-е. силы отталкивательной, отрицательной.

Что касается познаванія — человѣкомъ — становящагося сущаго, т.-е. вещей, происходящихъ изъ корней, то мы можемъ познать и познаемъ ихъ посредствомъ существующихъ въ насъ самихъ корней сродныхъ, подобныхъ, соотвѣтствующихъ корнямъ вещей, т.-е. узнаемъ каждый корень внѣ насъ посредствомъ того же корня въ насъ самихъ; или онъ признаетъ существенное сродство между нашими воспринимающими органами и воспринимаемыми или познаваемыми корнями вещей, какъ объектами нашего воспріятія; такъ что актъ воспріятія или познанія есть какъ бы слѣдствіе сродства симпатіи между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ, а слѣдовательно онъ какъ бы признаетъ человѣка малымъ міромъ (микрокосмомъ), состоящимъ изъ всѣхъ корней, какъ міровая сфера, большой міръ (макрокосмъ).

Словомъ, Эмпедоклъ признаетъ, что познаваемое существо должно имѣть натуру сродную съ тѣмъ существомъ, которое его познаетъ, или, какъ Эмпедоклъ выражается: „мы познаемъ землю посредствомъ земли (т.-е. земли, изъ которой мы сами составлены), воду посредствомъ воды, воздухъ посредствомъ воздуха, огонь посредствомъ огня, дружбу посредствомъ дружбы и неприязнь посредствомъ неприязни“, т.-е. только посредствомъ земли, воды, воздуха, огня, дружбы и неприязни, изъ которыхъ составлена наша собственная натура, мы способны познавать землю, воду, воздухъ, огонь, дружбу и неприязнь, которыя внѣ насъ.

Эту теорію Эмпедокла Аристотель выражаетъ такъ: „ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ познаніе подобнаго подобнымъ; другіе выражаютъ ее такъ: similia similibus cognoscuntur (подобное подобнымъ познается). Поэтому всякое воспріятіе или познаніе оказывается у него только пассивнымъ состояніемъ нашимъ, именно вслѣдствіе соприкосновенія внѣшнихъ объектовъ со срод-

ными съ ними субъективными нашими воспринимателями ихъ, составляющими сущность нашихъ органовъ внѣшнихъ чувствъ; слѣдовательно всякое воспріятіе есть не болѣе, какъ пассивная перемѣна въ органѣ нашихъ внѣшнихъ чувствъ, произведенная активно дѣйствующимъ на нихъ объектомъ, — есть необходимый натуральный процессъ, при которомъ мы являемся вовсе не активными, дѣятельными, а пассивными, страдательными; мы необходимо воспринимаемъ объекты, коль скоро они на насъ подѣйствуютъ, мы не можемъ не воспринять ихъ. Но съ другой стороны въ этомъ ученіи Эмпедокла выражалось уже какъ бы его предчувствіе той всеобщей міровой связи, того первоначальнаго сродства между жизнью природы и жизнью нашего *я*, души, которыя признаны были впослѣдствіи греческими философами. Но за то мы не находимъ у Эмпедокла никакого слѣда отличія самодѣятельнаго, самостоятельнаго мышленія отъ страдательнаго, только воспринимающаго ощущенія, и слѣдовательно отличія знанія отъ чувственнаго воспріятія. Напротивъ, у Эмпедокла мышленіе, познаваніе существенно есть то же, что и ощущеніе, воспріятіе, развѣ съ тѣмъ только различіемъ, что мышленіемъ мы постигаемъ законы соединенія, притяженія, и законы разъединенія, отталкиванія, между корнями вещей, а ощущеніемъ мы воспринимаемъ уже самыя вещи, происшедшія изъ корней. Хотя Эмпедоклъ называетъ мышленіе (νοεῖν) органомъ познанія истины, однакоже онъ допускаетъ, что все имѣетъ разумъ (φρόνησις), и причастно мышленію, мыслитъ; такъ что онъ признаетъ, кажется, мышленіе за существенное качество какъ бы міровой души, проникающей весь міръ, не строго отличая сознательное мышленіе со стороны ума отъ безсознательной дѣятельности жизни природы, опредѣляемой, обусловливаемой разумными законами.

Такова сущность Эмпедоклова философскаго ученія вообще. Ученіе Эмпедоклово, выраженное какъ „Similia similibus cognoscuntur“, заключало въ себѣ какъ бы въ зародышѣ теорію новѣйшаго англійскаго философа, умершаго въ 1856 г., эдинбургскаго профессора Гамильтона (William *Hamilton*), изложенную въ его „Discutions on philosophy“, 2-е изд., 1853 г. Ученіе свое онъ называетъ теоріею представительнаго воспріятія (опро-

верженіе ея было главною задачею другого англійскаго философа, *Рейда*). Оно состоитъ вообще въ томъ, что нашъ умъ не имѣетъ непосредственнаго сознанія внѣшнихъ объектовъ, т.-е. сознанія объектовъ самихъ по себѣ, а имѣетъ сознаніе только посредственное, т.-е. сознаніе ихъ образовъ (images), которые суть только *представители* объектовъ, т.-е. только какъ бы исправляющіе ихъ должность для нашего ума. Эту теорію основывалъ Гамильтонъ именно на томъ, что „подобное можетъ быть познано только подобнымъ". Реальныя вещи—разсуждалъ онъ— не подобны уму: онѣ матеріальны, между тѣмъ какъ умъ — духовенъ; слѣдовательно реальныя вещи не могутъ быть познаваемы умомъ; онѣ не могутъ быть прямыми, непосредственными объектами его познанія, а таковыми могутъ быть только образы вещей, ибо образы безтѣлесны, слѣдовательно они по натурѣ своей сходны съ умомъ, почему и могутъ быть воспринимаемы умомъ.

И Эмпедоклъ, вѣроятно, какъ и Гераклитъ, старался приложить общее свое ученіе къ этикѣ. Но мы объ этомъ приложеніи ничего почти не знаемъ. Знаемъ только, что, основываясь на своемъ общемъ ученіи о томъ, что все въ мірѣ составлено изъ однихъ и тѣхъ же корней вещей и что, слѣдовательно, между всѣми вещами есть сродство, онъ поставлялъ человѣку въ самую главную обязанность оказывать уваженіе ко всѣмъ существамъ, воздерживаясь отъ всякаго противъ нихъ насилія, въ особенности онъ не дозволялъ проливать крови животныхъ.

Далѣе, на основаніи своего общефилософскаго ученія, Эмпедоклъ признавалъ, что любовь есть всеобщій законъ, объемлющій весь міръ, законъ міровой, въ силу котораго человѣкъ обязанъ имѣть состраданіе не только къ прочимъ людямъ, но и ко всѣмъ животнымъ и даже благороднѣйшимъ растеніямъ, каково, напримѣръ, лавровое дерево, тѣмъ болѣе, что Эмпедоклъ, слѣдуя пиѳагорейцамъ, признавалъ переселеніе душъ человѣческихъ и въ прочихъ животныхъ. Такимъ образомъ въ умѣ его блеснула впервые идея, чуждая древней языческой Греціи, идея о взаимномъ состраданіи, о любви всѣхъ живыхъ существъ другъ къ другу—идея, ставшая впослѣдствіи въ христіанскомъ мірѣ краеугольнымъ камнемъ всей его нравственности.

Наконецъ, замѣчательно, что Эмпедоклъ вѣрилъ въ без-

смертіе души человѣческой и въ ея конечное блаженство, какъ награду за ея добродѣтель, проявляемую именно въ любви.

Эмпедоклъ имѣлъ огромное вліяніе на своихъ согражданъ и на государственныя дѣла своего отечества; между прочимъ по его совѣту его отечество, по смерти тирана Метона, учредило у себя республиканское правленіе и дало всѣмъ гражданамъ равныя права. Такая его дѣятельность объясняется, впрочемъ, тѣмъ, что учителями его были пиѳагорейцы, такъ что онъ дѣйствовалъ такимъ образомъ въ духѣ пиѳагореизма, а не на основаніи своего собственнаго ученія.

Эмпедоклово философское ученіе, разсматриваемое съ положительной точки зрѣнія, оказывается несостоятельнымъ во всѣхъ почти отношеніяхъ: его попытка примирить бытіе со становленіемъ неудачна, не будучи основана ни на какихъ положительныхъ фактахъ. Такъ его первобытная смѣсь корней всѣхъ вещей въ божественной сферѣ напоминаетъ намъ Анаксимандрову абстрактную, первобытную, неопредѣленную матерію, въ которой первоначально были смѣшаны элементы всѣхъ вещей, тѣмъ болѣе, что самые эти корни вещей суть тѣ же самыя вещества, которыя назывались у іонійцевъ-гилозоистовъ элементами, стихіями. Такъ, его сила дружбы, соединяющая эти корни вещей воедино въ этой смѣси, еще объяснима, какъ присущая самой этой смѣси, хотя также есть не болѣе, какъ абстракція; но о его силѣ непріязни, разъединяющей эти корни изъ ихъ смѣси, уже Аристотель замѣтилъ, что она является какъ „deux ex machina“, неизвѣстно откуда, только для того, чтобы сдѣлать сущее становящимся. Наконецъ, его теорія человѣческаго познаванія, развитая Гамильтономъ, основана на такомъ началѣ, которое реалисты не могутъ не признать произвольнымъ.

Все, что̀ можетъ быть найдено въ Эмпедокловомъ ученіи какъ бы въ зародышѣ, это:

1) Предполагаемыя современными физиками такъ-называемыя *молекулярныя силы* притягательныя и отталкивательныя, обусловливающія въ тѣлахъ такое положеніе элементарныхъ матеріальныхъ частицъ (молекулъ), что онѣ не соприкасаются между собою, а находятся на извѣстныхъ, неизмѣримо-малыхъ разстояніяхъ одна отъ другой.

2) Предполагаемая современными химиками сила сцѣпленія, соединяющая отдѣльныя однородныя элементарныя, матеріальныя частицы въ одну цѣлую однородную массу, напримѣръ въ кусокъ мрамора,—сила, называемая химическимъ сродствомъ или химическимъ притяженіемъ, соединяющая разнородныя элементарныя матеріальныя частицы, такъ что, напримѣръ, въ каждой частицѣ мрамора соединены между собою химическимъ сродствомъ частицы углекислоты и извести.

Разсматриваемое съ метафизической точки зрѣнія Эмпедоклово ученіе представляется стоящимъ на высшей ступени развитія, въ сравненіи съ ученіемъ Гераклита въ томъ отношеніи, что Эмпедоклъ, соединивъ становленіе съ бытіемъ, дошелъ чрезъ это до ставшаго бытія, слѣдовательно до опредѣленнаго. Но онъ опредѣлилъ бытие такъ, что это никакъ не могло удовлетворить требованіямъ метафизики:

1) Его разнокачественные роды бытія, именно такъ-называемые корни вещей, не могутъ быть абсолютными реальностями и, слѣдовательно, не могутъ быть абсолютными истинами, т.-е. всеобщими для всякаго разумнаго существа, ибо эти корни суть не болѣе, какъ абстракціи отъ чувственнаго, а не нѣчто чисто умозрительное, и—

2) Вообще никакія качественныя опредѣленія бытія не суть умозрительныя; ибо опредѣленныя качества бытія слишкомъ нераздѣльны съ матеріею, слишкомъ мало отвлечены отъ чувственнаго, чтобы даже представляться высшею абстракціею, близко подходящею къ умозрѣнію. Какъ стихіи іонійцевъ-гилозоистовъ, такъ и Эмпедокловы корни суть не болѣе, какъ непосредственныя отвлеченія отъ единичныхъ матеріальныхъ вещей.

Дабы греческая философія могла взойти на высшую ступень своего генетическаго развитія, нужно было прежде всего взойти къ болѣе абстрактнымъ опредѣленіямъ становящагося бытія, нежели опредѣленія качественныя, а именно: нужно было по крайней мѣрѣ возвыситься отъ качественныхъ опредѣленій сущаго къ количественнымъ, подобно тому какъ пиѳагорейцы возвысились надъ іонійцами-гилозоистами именно тѣмъ, что не матерію признали за сущность вещей, а математическую, слѣдовательно количественную форму матеріи. Вотъ количественное-то опре-

дѣленіе бытія и есть сущность ученія атомистовъ. Такъ генетически переходимъ мы отъ Эмпедокла къ атомистамъ.

3. Атомисты: Левкиппъ и Демокритъ.

Оба эти философа обыкновенно упоминаются вмѣстѣ, потому что ученіе ихъ было въ сущности одно и то же, и что̀ главное—нельзя исторически опредѣлить, что̀ именно принадлежитъ Левкиппу и что̀ Демокриту. Мы знаемъ съ достовѣрностью только то, что Демокритъ былъ ученикъ Левкиппа, и отсюда заключаемъ, что Левкиппъ былъ основателемъ, а Демокритъ развителемъ такъ-называемаго атомистическаго ученія.

Изъ нихъ о родинѣ Левкиппа мы ничего достовѣрнаго не знаемъ: одни считаютъ его элейцемъ, другіе—абдеритяниномъ (Абдера—іонійская колонія во Ѳракіи), третьи—мелійцемъ (съ острова Мелоса, недалеко отъ Пелопонезскаго берега) и наконецъ четвертые—милетяниномъ, изъ малоазійскаго города Милета. Но о Демокритѣ мы знаемъ достовѣрно, что онъ былъ родомъ абдеритянинъ. Немногіе отрывки изъ сочиненій Демокрита собралъ и издалъ съ объясненіями Муллахъ (*Mullach*, „Democriti operum fragmenta“, Берлинъ, 1843).

Демокритъ былъ первый по времени греческій энциклопедистъ, оставившій послѣ себя множество сочиненій по всѣмъ отраслямъ знанія, наукъ и искусствъ; сочиненія эти перечисляетъ Діогенъ Лаэрцій.

О Демокритѣ, между прочимъ, народное преданіе говорило, что онъ безпрестанно смѣется; этому разсказу можно придавать тотъ смыслъ, что Демокритъ оставался равнодушнымъ ко всему, что̀ другихъ обыкновенно радовало или же огорчало.

И атомисты, какъ Эмпедоклъ, признавали верховнымъ принципомъ всеединое-сущее-становящееся; слѣдовательно, и они также соединяли верховные принципы элейцевъ и Гераклита, какъ и Эмпедоклъ. Но атомисты опредѣляли сущее и его становленіе иначе, нежели Эмпедоклъ. Въ этомъ своеобразномъ опредѣленіи и состоитъ отличительная сущность ученія атомистовъ. Представимъ же эту сущность ближайшимъ образомъ.

Всеединое-сущее, по ученію атомистовъ, состоитъ изъ тѣхъ же двухъ элементовъ, или моментовъ, изъ которыхъ состоитъ всеединое-становящееся Гераклита, а именно: изъ бытія и небытія, но съ тѣмъ существеннымъ различіемъ, что атомисты говорили, что не только есть становленіе, а нѣтъ ни бытія, ни небытія въ отдѣльности, какъ говорилъ Гераклитъ, что не только есть, существуетъ бытіе, а нѣтъ небытія, какъ говорили элейцы, но что есть, существуетъ въ мірѣ и бытіе, и небытіе, или, какъ они выражались, есть, существуетъ и нѣчто, и ничто.

Бытіе (ὄν) или нѣчто они называли *полнымъ* (πλῆρες), *солиднымъ*, *массивнымъ* (στερεὸν), *плотнымъ* (ναστὸν); а небытіе (μὴὂν), ничто—*пустымъ* (κενὸν), *рѣдкимъ*, *неплотнымъ* (μανὸν). Слѣдовательно небытіе или ничто опредѣляли они какъ ничѣмъ ненаполненную пустоту, т.-е. ничѣмъ ненаполненное пространство, а бытіе или нѣчто—какъ наполненную пустоту, наполненное пространство. Въ этомъ-то смыслѣ они утверждали, что и небытіе, ничто есть, существуетъ, а не только существуетъ бытіе, нѣчто, и что бытіе-нѣчто и небытіе-ничто есть сущее, т.-е. они суть элементы всеединаго-сущаго-становящагося, ибо это у нихъ значило, что все, весь міръ состоитъ изъ пространста наполненнаго или же ненаполненнаго, пустого; состоитъ изъ полнаго и пустого, изъ бытія и небытія.

Бытіемъ, какъ наполненнымъ пространствомъ, непремѣнно предполагается нѣчто, его наполняющее. Чѣмъ же наполнено то пространство, которое не пусто, а наполнено, которое есть бытіе, а не небытіе, не ничто?

На это атомисты отвѣчаютъ, что оно наполнено *атомами*, отчего и ихъ самихъ называютъ атомистами, а ихъ ученіе атомистическимъ.

Что же такое атомъ? Атомъ у философовъ-атомистовъ, въ женскомъ родѣ (ἡ ἄτομος), подразумѣвая существительное (οὐσία), существо: буквально значитъ: недѣлимое, т.-е. такая абсолютно-малая матеріальная частица, что она сама по себѣ вовсе недѣлима, или что она отнюдь не можетъ быть еще меньшею частицею. Итакъ не слѣдуетъ смѣшивать этого философскаго метафизическаго значенія атома съ значеніемъ химическимъ,

по которому атомъ есть гипотетически предполагаемая химиками малѣйшая частица матеріи для выраженія въ числахъ соотношеній, въ которыхъ химически соединяются между собою простыя тѣла, такъ что говорятъ, напримѣръ, одинъ атомъ кислорода соединяется съ 1, 2, 3 и т. д. атомами другихъ элементовъ. Впрочемъ греки употребляли слово *атомъ* и въ среднемъ родѣ—τὸ ἄτομον; подразумѣвая существительное σῶμα—тѣло, тогда атомъ значилъ то же, что теперь мы называемъ индивидомъ, въ смыслѣ единичной вещи, которая недѣлима, такъ какъ если она будетъ раздѣлена, то совокупность частей не будетъ равна цѣлому, т.-е. раздѣленное цѣлое перестанетъ быть тѣмъ, чѣмъ оно было.

Какъ же по ученію атомистовъ объясняется существованіе пустоты? Будучи абсолютно недѣлимою матеріальною частицею, атомъ есть самъ по себѣ полная, солидная, массивная, плотная, матеріальная частица, т.-е. атомъ абсолютно наполняетъ все то пространство, которое онъ занимаетъ, между тѣмъ какъ всякая вещь, всегда сложенная изъ атомовъ, всякое физическое тѣло, непремѣнно занимаетъ болѣе пространства, нежели сколько оно имъ наполняется.

Это доказывается и современными физиками тѣмъ, что всякое физическое тѣло, не исключая и каплеобразныхъ жидкостей, какъ доказано новѣйшимъ опытомъ, сжимаемо, т.-е. можетъ быть уменьшено въ своемъ объемѣ, при увеличеніи, напримѣръ, на него давленія извнѣ,—слѣдовательно можетъ занять меньше пространства, мѣста, нежели какое прежде занимало, такъ что сжимаемость есть общее свойство тѣлъ по ученію современной физики. Сжимаемостью же всякаго тѣла доказывается современными физиками другое общее свойство тѣлъ—такъ-называемая скважность, вслѣдствіе которой атомы всякаго тѣла, даже самыхъ плотныхъ тѣлъ, никогда не соприкасаются между собою, а напротивъ лежатъ одинъ отъ другого на нѣкоторомъ разстояніи. Эти-то промежутки въ тѣлѣ между атомами и называются скважинами или порами. Поэтому-то всякое физическое тѣло всегда занимаетъ больше пространства, нежели насколько оно дѣйствительно имъ наполняется. Напротивъ, объ атомѣ слѣдуетъ сказать, что такъ какъ онъ абсолютно недѣлимъ, то онъ вовсе не имѣетъ такихъ сква-

жинъ, поръ, промежутковъ, и потому-то онъ наполняетъ абсолютно все то пространство, какое онъ занимаетъ.

Но между самими атомами есть промежутки, скважины, поры ненаполненнаго ими пространства. Это-то ненаполненное атомами пространство и называютъ атомисты пустымъ, и притомъ признаютъ его абсолютно-пустымъ, т.-е. вовсе ненаполняемымъ никакою матеріею, ничѣмъ, и въ томъ смыслѣ оно есть ничто, небытіе, хотя это ненаполненное атомами пространство, это небытіе, ничто, и существуетъ такъ же, какъ и бытіе, нѣчто, т.-е. какъ и наполненное атомами пространство. Атомы признаютъ атомисты бытіемъ опредѣленнымъ, какъ признаетъ его и Эмпедоклъ.

Но опредѣленное бытіе Эмпедоклово есть бытіе, опредѣленное качественно, т.-е. Эмпедоклъ признаетъ четыре рода бытія, сущаго, четыре корня вещей, отличающихся одинъ отъ другого качественными опредѣленіями: огонь, воздухъ, вода и земля; а опредѣленное бытіе атомистовъ, атомы, есть бытіе, опредѣленное только количественно, т.-е. атомисты признаютъ безчисленное множество родовъ бытія, атомовъ, сущаго, отличающихся одинъ отъ другого.

Такъ, напримѣръ, атомы не различаются тѣмъ, что одни изъ нихъ теплые, а другіе холодные, одни свѣтлые, а другіе темные, одни сладкіе, а другіе горькіе, одни влажные, а другіе сухіе и проч., ибо качественныя различія не считали атомисты объективными, т.-е. существующими; въ самихъ атомахъ и въ сложенныхъ изъ нихъ тѣлахъ, а считали только субъективными, т.-е. въ людяхъ существующими, такъ что все различіе между атомами чисто количественное, а именно, атомы отличаются одинъ отъ другого безконечно различнымъ образомъ:

1) *наружнымъ видомъ* (habitus, σχῆμα, какъ называлъ Аристотель) или *протяженіемъ* (ῥύσμος, какъ называли сами атомисты;

2) *порядкомъ* ихъ сопоставленія въ отношеніи одного къ другому, напримѣръ сзади или спереди, и т. п. (τάξις, какъ называетъ Аристотель), или *расположеніемъ* (διαθίγη, какъ называли атомисты);

3) *положеніемъ* (θέσις,—какъ называетъ Аристотель) или

поворотомъ, т.-е. направленіемъ въ ту или другую сторону (τροπή, какъ называли атомисты); 4) *величиною* и—

5) соотвѣтствующею величинѣ *тяжестью*, а слѣдовательно и *скоростью* ихъ движенія, или подвижностью.

Только вслѣдствіе этихъ количественныхъ различій между атомами (думали атомисты) кажутся намъ разнокачественными составленныя изъ нихъ тѣла. А потому, напримѣръ, еслибы мы спросили атомистовъ, отчего вода жидка, мягка, удобно разсѣкаема? — они отвѣчали бы: оттого, что атомы, изъ которыхъ состоитъ вода, гладки и круглы, на подобіе маленькихъ колесъ или шариковъ, которые, вращаясь, скользятъ другъ по другу, не зацѣпляясь, а едва задѣвая другъ друга, такъ какъ поверхность ихъ гладкая и сами они круглые, слѣдовательно соприкасаются только въ одной точкѣ. А отчего, напротивъ, желѣзо твердо и трудно разсѣкаемо? Оттого, что атомы, изъ которыхъ состоитъ желѣзо, негладки и некруглы, а напротивъ шероховаты и зубчаты, такъ что, двигаясь, они зацѣпляются, задѣваютъ другъ друга на всѣхъ точкахъ, и зубья ихъ плотно приходятся другъ къ другу.

Изъ такихъ-то атомовъ, по ученію атомистовъ, и составлено все множество вещей въ мірѣ, весь міръ. Но если такъ, то зачѣмъ же нужно было атомистамъ предположить еще существованіе не только атомовъ, какъ количественно опредѣленнаго бытія, какъ родовъ сущаго, наполняющихъ пространство, какъ чего-то, но и пустого пространства, ненаполненнаго атомами, какъ небытія, какъ ничего. Довольно было бы кажется предположить существующимъ одно бытіе, т.-е. предположить, что атомы наполняютъ *все пространство*, и не предполагать существующимъ небытія, т.-е. пустого, ненаполненнаго атомами пространства.

Атомисты — по свидѣтельству Аристотеля — объясняютъ необходимость признанія существованія пустого, ненаполненнаго атомами пространства, небытія, многими причинами, но всѣ онѣ сводятся къ одной причинѣ—къ непрестанному и непрерывному движенію атомовъ. Атомы—думали они—не могли бы двигаться, еслибъ не было пустого пространства, ибо такъ какъ каждый атомъ наполняетъ все имъ занимаемое пространство, то онъ никакъ не можетъ воспринять въ себя другого атома;

слѣдовательно еслибы все пространство было наполнено атомами, то они оставались бы неподвижными, слѣдовательно бытіе, сущее живо, не было бы подвижно, а было бы мертво; сущее не было бы становящимся.

А для чего нужно было атомистамъ приписать атомамъ такое движеніе?

Для того, чтобы объяснить составленіе, сложеніе безчисленнаго множества различныхъ вещей изъ безчисленнаго множества разнообразныхъ атомовъ, которыя (вещи) и суть становящееся, т.-е. непрерывно и непрестанно измѣняющееся бытіе, сущее.

Но хотя атомамъ и приписывали атомисты движеніе, подвижность, какъ имъ присущее свойство, однакоже они принимали, что *вначалѣ*, отъ вѣка, атомы были смѣшаны между собою въ пустотѣ и не двигались, а что уже потомъ, вслѣдствіе присущей атомамъ подвижности, они выдѣлились изъ этой первобытной смѣси и стали двигаться, и что отъ этого движенія и образовались изъ атомовъ всѣ вещи. Но почему атомисты приняли первобытную смѣсь атомовъ въ пустотѣ, а не начали прямо съ движенія атомовъ и становленія вещей? Именно потому, что они признали верховнымъ принципомъ, всеединымъ не становящееся только, какъ Гераклитъ, и не сущее, не бытіе только, какъ элейцы, а сущее становящееся, какъ Эмпедоклъ. Сущее-то и есть у нихъ атомы и пустота, а становленіе есть движеніе атомовъ въ пустотѣ, вслѣдствіе котораго становятся вещи. Какъ же по ученію атомистовъ происходило это движеніе атомовъ? Одни атомы больше и, слѣдовательно, тяжелѣе и неподвижнѣе другихъ, а другіе меньше и, слѣдовательно, легче и подвижнѣе. А потому меньшіе, легчайшіе и подвижнѣйшіе, выдѣлившись изъ первобытной смѣси, быстро поднялись по своей легкости вверхъ, а большіе и, слѣдовательно, тяжелѣйшіе, менѣе подвижные, выдѣлившись также изъ первобытной смѣси, стали медленно опускаться внизъ; однакоже движеніе атомовъ не ограничивалось только поднятіемъ ихъ вверхъ и опусканіемъ внизъ, но происходило и во всѣ стороны, вслѣдствіе того, что они при движеніи сталкивались между собою. Первоначально, т.-е. по выдѣленіи атомовъ изъ первобытной смѣси, это движеніе ихъ совершалось съ такою быстротою,

какую мы и вообразить себѣ не можемъ, вслѣдствіе реакціи, ибо чѣмъ болѣе задерживалось движеніе, тѣмъ оно стало сильнѣе. Такое первоначальное движеніе атомовъ называли поэтому атомисты вихремъ (δίνη), т.-е. движеніемъ, подобнымъ вихрю въ воздухѣ, какой бываетъ во время бури, или же подобнымъ водовороту. (Здѣсь зародышъ теоріи вихрей Декарта.) При столь быстромъ первоначальномъ движеніи атомовъ вещи не могли еще образоваться изъ нихъ. Но мало-по-малу такая быстрота замедлялась, и тогда начали составляться вещи, тѣла. Атомы, сроднѣйшіе между собою по своему внѣшнему виду, а слѣдовательно, по величинѣ и тяжести, очутились въ одномъ и томъ же мѣстѣ, пространствѣ (какъ это бываетъ, когда мы, напримѣръ, высыпаемъ зерно) и, соединившись между собою, образовали четыре извѣстныя уже намъ стихіи; но такъ какъ движеніе атомовъ и затѣмъ непрестанно и непрерывно продолжалось и продолжается, то отъ этихъ стихій непрестанно и непрерывно отдѣляются атомы и то сцѣпляются между собою, то расцѣпляются; такъ изъ стихій образовались всѣ бо̀льшія тѣла, какова земля и прочія небесныя тѣла, и образуются всѣ меньшія тѣла, какія мы видимъ на землѣ. (Въ подробности становленія вещей мы входить не будемъ.)

Но такъ какъ движеніе предполагаетъ движущую силу, то спрашивается: какая сила побудила атомы выдѣлиться изъ первобытной смѣси и потомъ то соединяться, то разъединяться и образовывать чрезъ это движеніе вещи?

На это отвѣчаютъ атомисты, что эта сила не есть ни дружба, ни непріязнь между атомами, какъ у Эмпедокла дружба соединяетъ корни вещей, а непріязнь ихъ разъединяетъ, т.-е. не силы притягательная и отталкивательная, а богиня ἀναγκή—судьба, т.-е. необходимость, естественная, природная, присущая самимъ атомамъ, именно присущая имъ подвижность, иманентная сила самодвиженія, слѣдовательно физическая или механическая сила: атомы суть самодвижущіяся машины, автоматы.

Итакъ весь міръ со всѣми въ немъ содержимыми существами устроился судьбою, необходимостью, такъ что всѣ существа въ немъ состоятъ изъ атомовъ.

Вотъ почему тѣло и душа наша, или умъ (ибо у атомистовъ это одно и то же), состоятъ по ученію атомистовъ тоже изъ атомовъ, какъ и всѣ существа въ мірѣ; но душа наша состоитъ изъ самыхъ совершенныхъ атомовъ, т.-е. изъ самыхъ гладкихъ, на поверхности шарообразныхъ, малыхъ, легкихъ и подвижныхъ атомовъ. Будучи таковыми, эти атомы души нашей, или ума, могутъ удобно проникать и проникаютъ во все тѣло (такъ что вездѣ есть душа), и поэтому душа и даетъ движеніе нашему тѣлу. Изъ такихъ же атомовъ состоитъ и душа всѣхъ прочихъ живыхъ существъ—животныхъ, а потому душа вездѣ даетъ движеніе всѣмъ имъ. Распространенные по всему тѣлу нашему атомы души имѣютъ свои особенныя отправленія, функціи, въ каждомъ органѣ. Такъ напримѣръ, головной мозгъ есть органъ и сѣдалище, вмѣстилище, обитель мышленія, сердце—гнѣва, а печень—вожделѣній, пожеланій. Вотъ психологія атомистовъ.

Такъ атомисты опредѣлили ближайшимъ образомъ свое всеединое сущее и становящееся, свой верховный принципъ. На этомъ опредѣленіи они построили, основали свою особенную теорію познаванія, сущность которой состоитъ въ слѣдующемъ. Мы уже сказали, что качественныхъ различій между атомами, а слѣдовательно и между всѣми составленными изъ нихъ вещами, не признавали атомисты, т.-е. не признавали, чтобы они дѣйствительно были въ самихъ атомахъ, въ самихъ вещахъ, вообще въ предметахъ, объектахъ нашего воспріятія, познаванія; словомъ—чтобы онѣ были объективно-реальны. Вся объективнся реальность, т.-е. всѣ различія между объектами ограничиваются у нихъ только одними количественными опредѣленіями. Напримѣръ огонь, по ученію атомистовъ, не имѣетъ отличнаго качества или отличныхъ качествъ отъ воды, воздуха и земли, животное и растеніе—отъ камня или металла, звукъ —отъ свѣта или запаха, сахаръ—отъ соли и т. п. Только различный наружный видъ, расположеніе, направленіе атомовъ, а также величина, тяжесть и подвижность атомовъ, изъ которыхъ составлены различныя вещи, придаютъ имъ кажущіяся намъ, призрачныя качественныя различія. Качественныя различія между вещами, т.-е. различныя по качеству воспріятія объектовъ или ощущенія наши, зависятъ именно только отъ ко-

личественныхъ различій атомовъ, изъ которыхъ они составлены, и потому они не реальны, а призрачны, не объективны, а субъективны.

До появленія ученія атомистовъ и философы греческіе, и простые люди предполагали,—какъ и теперь мы обыкновенно предполагаемъ, — что въ самихъ объектахъ нашего воспріятія, въ вещахъ есть, извѣстныя различныя качества, которыя соотвѣтствуютъ нашимъ ощущеніямъ, и которыя именно и производятъ въ насъ эти ощущенія. Когда, напримѣръ, мы чувствуемъ теплоту, сидя у огня, у камина, то мы обыкновенно предполагаемъ, что есть въ самомъ огнѣ качество, соотвѣтствующее нашему ощущенію тепла и производящее это самое ощущеніе; или когда мы видимъ вещи, окрашенныя разными цвѣтами, то мы обыкновенно думаемъ, что есть эти цвѣта въ самихъ вещахъ, или, по крайней мѣрѣ, что есть въ вещахъ нѣкоторыя качества, которыя производятъ въ насъ ощущеніе цвѣта; или когда, взявъ въ ротъ кусокъ сахару, мы ощущаемъ во рту сладость, или, взявъ въ ротъ горчицы, мы ощущаемъ горечь, то мы обыкновенно полагаемъ, что этотъ различный вкусъ сахара и горчицы возбуждается въ насъ вслѣдствіе различныхъ качествъ, т.-е. сладости или горечи въ самихъ объектахъ, въ сахарѣ и горчицѣ. Но атомисты не могли раздѣлять подобнаго общаго мнѣнія, ибо оно противорѣчило ихъ ученію объ атомахъ. Они замѣнили его такою теоріею познаванія, которая истекаетъ изъ ихъ ученія о сущемъ становящемся вообще. Въ самомъ дѣлѣ, если вѣрно ученіе атомистовъ, что всѣ атомы тождественны между собою по качеству, и что они отличаются только количественными опредѣленіями, т.-е. наружнымъ видомъ и проч., то изъ этого необходимо слѣдуетъ, что въ самихъ объектахъ, въ вещахъ, въ природѣ не можетъ быть ничего такого, что соотвѣтствовало бы тому, что мы называемъ теплотою или холодомъ, сладостью или горечью, цвѣтомъ и т. п. Напротивъ, это суть не болѣе какъ ощущенія только въ насъ самихъ, вовсе не возбуждаемыя различными качествами вещей, объектовъ, возбуждаемыя только вслѣдствіе количественныхъ различій между атомами и составленными изъ нихъ вещами. Міръ объективно-реаленъ, т.-е. міръ есть сущее становящееся только относительно количественныхъ

опредѣленій сущаго становящагося, а относительно качествъ онъ не имѣетъ реальности самъ въ себѣ, внѣ человѣческаго ума, внѣ субъекта, не имѣетъ объективной реальности, а имѣетъ только субъективную реальность, т.-е. міръ есть только явленіе, а не субстанція. Если поэтому только количественное различіе между вещами объективно-реально, то изъ этого слѣдуетъ, что качественное различіе есть нѣчто чисто-субъективное и, слѣдовательно, кажущееся, призрачное, феноменальное, а не субстанціальное.

Воспріятіе вещей, объектовъ, или ощущенія наши, или опытныя познанія, ближайшимъ образомъ объясняются у атомистовъ такимъ процессомъ: отъ всѣхъ атомовъ, изъ которыхъ составлена вещь, отдѣляются именно съ ея поверхности, нѣкоторые атомы или, какъ выражаются атомисты, изъ вещей происходятъ истеченія, эманаціи (ἀποῤῥοσίαι); эти атомы входятъ въ душу нашу чрезъ поры, скважины въ органахъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ. Чрезъ посредство этихъ истеченій возникаютъ въ душѣ нашей образы вещей (εἴδωλα), т.-е. напечатлѣваются изображенія ихъ количественныхъ опредѣленій, наружнаго вида и т. д. Такимъ-то образомъ душа наша или нашъ умъ воспринимаетъ чувственно объекты, вещи, опытно познаетъ ихъ; слѣдовательно это чувственное воспріятіе, опытное познаніе вещей, представляетъ намъ знаніе только, такъ сказать, поверхности объектовъ, вещей, ихъ изображеній, а не знаніе атомовъ, ихъ составляющихъ, того, что̀ есть въ нихъ сущаго и становящагося. Притомъ образы объектовъ вещей, на которыхъ основывается наше чувственное воспріятіе, опытное познаніе, не совершенно сходны даже и съ тою чисто-внѣшнею, феноменальною стороною объектовъ, вещей, которая изображается въ нашемъ умѣ этими образами. Такъ напримѣръ, то̀, что̀ кажется намъ бѣлымъ цвѣтомъ въ объектѣ, есть въ сущности, въ объективной реальности, только гладкая поверхность объектовъ, вещей; а что кажется намъ, напротивъ, чернымъ цвѣтомъ, есть только шероховатая поверхность объектовъ, вещей и т. п. Слѣдовательно даже и поверхность вещей не совершенно такъ изображается въ нашемъ умѣ, какъ она есть въ дѣйствительности. Словомъ,—чувственнымъ воспріятіемъ или опытнымъ познаніемъ вовсе не познается сущность,

сущее пребывающее, субстанція въ объектѣ, не познаются атомы, а только акциденціи, видоизмѣненія субстанціи, да и то съ недостовѣрностью, съ неясностью, темно, ибо умъ не познаетъ при этомъ прямо, непосредственно, даже поверхности объектовъ, а только болѣе или менѣе неточныя изображенія, образы ея. Оттого чувственное воспріятіе, опытное познаніе называютъ атомисты темнымъ, такъ сказать, познаніемъ (σκοτίη, т.-е. γνώμη). Слѣдовательно это чувственное воспріятіе или опытное познаніе есть не болѣе какъ ощущеніе; почему атомисты и приводятъ всѣ ощущенія къ чему-то въ родѣ осязанія; образы объектовъ какъ бы прикасаются къ атомамъ души, такъ что она ихъ какъ бы осязаетъ.

Вотъ все такимъ образомъ осязаемое, ощущаемое нами, принимается нами за нѣчто объективно-реальное, за истину, только по закону (νόμῳ), какъ выражаются атомисты, т.-е. только условно, ибо законъ, по понятію атомистовъ, какъ отсюда видно, есть слѣдствіе условія, т.-е. соглашенія между людьми живущими въ обществѣ; какъ люди соглашаются признать что-либо за праведное и справедливое, правомѣрное и выражаютъ это признаніе въ законѣ; такъ люди соглашаются признать истиной, объективной реальностью, все ими ощущаемое: сахаръ — сладкимъ, горчицу — горькою и т. д. Напротивъ, познаваемое умственно есть, какъ выражаются атомисты, познаніе по истинѣ (ἐτεῇ), т.-е. есть познаніе истины, дѣйствительнаго, реальнаго, ибо предметъ его—сущее становящееся субстанціальное, т.-е. атомы и пустота, и его количественныя, а не качественныя опредѣленія, самыя вещи, объекты, а не ихъ болѣе или менѣе неточныя изображенія. Оттого такое умственное познаніе атомисты называютъ—въ отличіе отъ темнаго познанія—настоящимъ, дѣйствительнымъ, реальнымъ, такъ сказать, познаніемъ (γνησίη, т.-е. γνώμη).

Итакъ, по ученію атомистовъ, результаты комбинаціи, соединенія атомовъ и наполненное вещами пространство мы воспринимаемъ чувственно, но самые атомы и пустое пространство, въ которомъ они движутся, невоспринимаемы чувствами, а познаваемы только умомъ. Впрочемъ мы не имѣемъ свидѣтельствъ древнихъ о томъ, какъ атомисты объясняли процессъ этого умственнаго познанія. Но очевидно, что такъ какъ по

ихъ ученію умъ или душа наша составлена, какъ и всѣ прочіе объекты, изъ атомовъ,—слѣдовательно такъ какъ она матеріальна,—то это умственное познаніе не можетъ быть собственно ни чѣмъ инымъ, какъ тоже чувственнымъ воспріятіемъ съ тою только разницею, что оно, конечно, гораздо тончайшее, нежели воспріятія, ощущенія со стороны внѣшнихъ чувствъ нашихъ.

Но если и такъ-называемое атомистами истинное, реальное, т.-е. умственное познаніе есть не болѣе, какъ тончайшее чувственное воспріятіе, то и оно должно быть собственно также недостовѣрнымъ, какъ самочувственное воспріятіе. А если такъ, то изъ этого слѣдуетъ, что человѣческій умъ вообще не можетъ познать истину. Оттого о Демокритѣ повѣствуетъ Аристотель: „онъ говорилъ, что ничего нѣтъ истиннаго, или что, по крайней мѣрѣ, мы, люди, не знаемъ истины". Оттого Демокриту приписывается такое знаменитое изреченіе (Діогенъ Лаэрцій): „истина въ глубинѣ (моря)—на днѣ морскомъ" (оттуда ея не достанешь). Наконецъ Аристотель говоритъ: „такъ какъ въ ученіи Демокрита ощущеніемъ, чувственнымъ воспріятіемъ устанавляется мышленіе, познаніе, и такъ какъ это ощущеніе непрестанно измѣняется, то отсюда слѣдуетъ, что (по ученію Демокрита), тò, чтò кажется истиннымъ чувствамъ, и есть необходимое, т.-е. абсолютное, всеобщее истинное". Но,—прибавляетъ онъ, — „вещи кажутся большинству животныхъ не тѣми, какими кажутся намъ, и всякій индивидъ (человѣкъ), несмотря на тождество самого съ собой, не судитъ всегда одинаковымъ образомъ, руководясь чувствами. Какія же ощущенія истинны, и какія ложны? Этого нельзя рѣшить; одно ощущеніе истинно не менѣе другого; все равно истинно". Этимъ хочетъ сказать Аристотель, что атомисты, признавая истиннымъ только тò, чтò предлагается непосредственно чувствами, тѣмъ самымъ ведутъ къ отрицанію всякой истины самой по себѣ, такъ что истиннымъ оказывается все тò, чтò индивиду въ каждое мгновеніе кажется таковымъ. Хотя самъ Демокритъ,—говоря, что нѣтъ ничего истиннаго, или что по крайней мѣрѣ мы не знаемъ истины,—подразумѣвалъ именно только чувственное воспріятіе, а не умственное познаніе, но уже въ этомъ его ученіи о томъ, что и умъ, или душа, со-

стоитъ также изъ атомовъ, какъ и всѣ прочія вещи, и что умственное познаніе есть не болѣе, какъ тончайшеее чувственное воспріятіе, необходимо скрываются скептическіе элементы, т.-е. отрицаніе истины самой по себѣ, всеобщей, абсолютной, и признаніе за истину только кажущейся индивиду субъективной, индивидуальной истины. Эти скептическіе элементы развили ученики и послѣдователи Демокрита, изъ которыхъ самымъ знаменитымъ былъ Метродоръ Хіосскій. Такъ скептически развитое ученіе атомистовъ перешло въ ученіе софистовъ, послуживъ для него одною изъ отправныхъ точекъ.

Такова сущность общаго ученія атомистовъ. Изложивъ это ученіе, намъ слѣдуетъ сказать о приложеніи его началъ къ этикѣ; хотя мы знаемъ очень мало объ этомъ приложеніи, но за то знаемъ самое существенное.

Мы видѣли, что по ученію атомистовъ умъ, или душа, состоитъ изъ самыхъ совершенныхъ атомовъ. Поэтому они признавали душу совершеннѣйшею, лучшею частію человѣка— частію божественною. А потому они говорили: „кто (изъ людей) любитъ блага душевныя, тотъ любитъ божественное (т.-е. лучшее, высшее); кто же любитъ блага тѣлесныя, блага плоти, которая есть только покровъ души, тотъ любитъ человѣческое (т.-е. худшее, нижайшее)“. Отсюда стремленіе къ самому высшему духовному благу, къ душевному счастію, почитали они конечною цѣлью всей человѣческой дѣятельности, а слѣдовательно всей нравственности. Поэтому вся нравственность сводится у атомистовъ къ вопросу о томъ, чтò можетъ сдѣлать человѣка душевно-счастливымъ. Такое философское ученіе о нравственности, или такое этическое ученіе, по которому нравственность не есть сама себѣ цѣль, не имѣетъ сама по себѣ достоинства, цѣны, а вмѣстѣ съ мудростью служитъ только средствомъ къ достиженію счастія своего или общаго, называется вообще *эвдемонизмомъ*, а защитники этого ученія называются *эвдемониками*. Слѣдовательно атомисты были первые изъ греческихъ философовъ эвдемоники.

Чтò же доставляетъ человѣку счастіе по ученію атомистовъ? „Счастіе“—говорили они—„не состоитъ ни въ обла-

данiи многочисленными стадами, ни въ золотѣ, а обитель этого божества (добраго демона) есть душа".

Слѣдовательно атомисты не полагали счастiя въ богатствѣ. Они не полагали его и въ тѣлесныхъ наслажденiяхъ вообще. Счастiе, говорили они, есть εὐθυμία—душевное веселiе, тихое душевное удовольствiе, внутреннее удовлетворенiе; εὐεστῶ—благосостоянiе, т.-е. благое состоянiе души; ἁρμονία—гармонiя, согласiе души самой съ собою; συμμετρία—соразмѣрность или сохраненiе надлежащей мѣры, умѣренности; ἀταραξία—миръ душевный, душевное спокойствiе, не возмущаемое ничѣмъ: ни суевѣрiями, ни страхомъ (напр. боязнью смерти), ни воспоминанiями (напр. о содѣянной неправдѣ), ни аффектами и страстями, волненiями души.

Поэтому, атомисты должны были признать нравственно добрымъ все, что̀ служитъ къ достиженiю или сохраненiю такого счастiя, все дающее и сохраняющее миръ души, а нравственно-злымъ—все тому противное, т.-е. все, что̀ препятствуетъ быть счастливымъ, что̀ отдаляетъ отъ счастiя, что̀ возмущаетъ душевный миръ.

Поэтому они порицали, какъ злое, неправду и несправедливость на дѣлѣ, даже хотѣнiе ея; ибо неправда и несправедливость рождаетъ въ человѣкѣ боязнь, страхъ (наказанiй) и непрiятное воспоминанiе, возмущающiя наше душевное спокойствiе; порицали по той же причинѣ неумѣренныя тѣлесныя наслажденiя, доставляющiя намъ только преходящiя удовольствiя, за которыми слѣдуютъ пресыщенiе, отвращенiе и печаль; порицали гнѣвъ, зависть, славолюбiе, страсть къ новшествамъ и всѣ прочiя страсти; порицали и страхъ передъ смертью, возмущающiй душевное спокойствiе.

Напротивъ, они восхваляли умѣренность, самообладанiе, правомѣрность и образованность т.-е. самоусовершенствованiе души, ума, какъ главное средство, ведущее къ счастiю, отдавая такой образованности предпочтенiе предъ тѣлеснымъ развитiемъ, предъ тѣлесною силою.

Наконецъ, основываясь на томъ, что не тѣлесныя вообще, не внѣшнiя блага, а душевныя, внутреннiя блага составляютъ счастiе, которое есть конечная цѣль всей дѣятельности человѣка, атомисты полагали, что не внѣшними поступками, а

внутреннею, ничѣмъ не возмущенною чистотою помысловъ обусловливается истинная нравственность человѣка.

Но, съ другой стороны, атомисты, восхваляя повиновеніе отечественнымъ законамъ, какъ необходимое для душевнаго спокойствія, утверждали, что нравственность, праведность именно состоитъ въ такомъ повиновеніи, т.-е. въ исполненіи законовъ и обычаевъ своей страны; въ этомъ смыслѣ атомисты признавали, что всякое дѣяніе потому нравственно-доброе, что оно съ ними согласно, и потому злое, что оно съ ними не согласно, а не по своей собственной природѣ, сущности. Впрочемъ, сопоставляя такимъ образомъ такую, такъ сказать, внѣшнюю условную нравственность съ нравственностью внутреннею, состоящею въ невозмутимой чистотѣ помысловъ, они говорили, что законы никому не запрещали бы жить по своей волѣ, еслибы всякій человѣкъ не былъ склоненъ къ причиненію другому обиды (неправды) и несправедливости. Этимъ хотѣли они сказать, что внѣшняя праведность есть не болѣе, какъ суррогатъ внутренней праведности. Поэтому они утверждали, что для истинно-нравственнаго человѣка, который есть вмѣстѣ и истинный мудрецъ, нравственность внѣшняя, обусловленная нравами и обычаями, законами и учрежденіями его страны, его отечества, необязательна, ибо *его* отечество есть вся земля, весь міръ.

Все, къ чему онъ долженъ стремиться, это достиженіе своего истиннаго внутренняго счастія, т.-е. душевнаго спокойствія. Все, чего онъ долженъ избѣгать, это того, что возмущаетъ такое душевное спокойствіе. Поэтому, говорили они, онъ не долженъ желать имѣть своихъ собственныхъ дѣтей, а слѣдовательно своего семейства, и не долженъ чрезмѣрно заниматься дѣлами своего государства, чтобы не возмутить своего внутренняго душевнаго спокойствія, чтобы не утратить такого своего внутренняго истиннаго счастія.

Такъ свое собственное, эгоистическое счастіе, счастіе человѣка, какъ индивида, въ его единичности, состоящее въ его внутреннемъ душевномъ спокойствіи, атомисты возвышали надъ семействомъ, надъ государствомъ и вообще надъ всѣмъ, поставляя это эгоистически-индивидуальное счастіе принципомъ своего этическаго ученія. Этотъ принципъ вытекалъ изъ вер-

ховнаго принципа ихъ общефилософскаго ученія. Вѣдь, по этому общему ихъ ученію, атомъ, какъ абсолютная единичность или индивидуальность, есть истинно сущее становящееся, свободно самодвижущееся въ пустомъ пространствѣ. Слѣдовательно и человѣкъ, какъ атомъ, какъ абсолютная единичность, какъ индивидъ, есть истинно сущее становящееся, самодвижущееся, свободно дѣйствующее въ этической области частной, семейной и политической жизни.

Слѣдовательно собственное счастіе, душевное спокойствіе человѣка, какъ атома, недѣлимаго, индивида, есть существенное въ его дѣятельности, есть конечная цѣль всей его нравственности. Такъ единичное возвышается и здѣсь, въ этической области, какъ и во всемъ мірѣ, надъ всѣмъ, всеобщимъ, или, лучше сказать, атомъ, недѣлимое, индивидуальное и есть всеобщее. Такъ, по замѣчанію Гегеля, если атомистическое ученіе перенесено будетъ изъ сферы внѣшней природы, изъ области физической, въ область воли, свободы, нравственности, въ область этическую, то оно необходимо выразится въ такомъ воззрѣніи, по которому въ государствѣ единичная воля индивида, атомъ, есть абсолютъ, точно такъ, какъ атомъ же есть абсолютъ въ физической области. Такова новая теорія, именно теорія государства Ж.-Ж.-Руссо въ его „Contrat social“, по которой государство должно почивать на всеобщей волѣ — „volonté générale“, но подъ этоюв сеобщею волею разумѣется именно не что иное, какъ воля большинства индивидовъ.

Не лишнимъ считаемъ добавить это этическое ученіе, представленное теперь въ его связи, такъ сказать, систематически еще нѣкоторыми отдѣльными этическими изреченіями и вообще ученіями атомистовъ.

Такъ атомисты говорили: „люди ищутъ счастія во внѣшнихъ предметахъ, но всѣ тѣ внѣшніе предметы, которые считаются благами, могутъ стать и вредными для человѣка. Глубокія воды, напримѣръ, полезны во многихъ отношеніяхъ, но онѣ могутъ быть также и вредны, ибо представляется опасность утонуть въ нихъ. Богатство вовсе не удовлетворяетъ всѣхъ желаній; наоборотъ, бѣднякъ можетъ не простирать своихъ желаній дальше того, чѣмъ онъ уже обладаетъ,

и, слѣдовательно, быть довольнымъ, а потому и счастливымъ. Нѣтъ для человѣка ничего такого, что̀ было бы хорошо или дурно само по себѣ, а все хорошо или дурно лишь поскольку оно порождаетъ въ его душѣ хорошее или дурное настроеніе ея. Отсюда слѣдуетъ, что во власти каждаго человѣка стать счастливымъ. Хотя человѣкъ и находится въ связи съ внѣшнимъ міромъ, вліянія котораго онъ не можетъ избѣжать, но, чтобы быть отъ этого внѣшняго міра независимымъ, на это у человѣка есть разумъ (φρόνησις)".

„То въ насъ",—говоритъ Демокритъ,—„что̀ въ чемъ-либо нуждается, именно тѣло, знаетъ всегда, сколько ему нужно, т.-е. нашъ тѣлесный организмъ, испытывая голодъ или жажду, требуетъ всегда столько, сколько ему необходимо именно теперь для его поддержанія. Можно сказать: боги даруютъ людямъ все благое и только благое; въ дурное же и вредное люди попадаютъ сами только вслѣдствіе своей слѣпоты и неразумія".

„Для счастія, для внутренняго спокойствія необходимо, во-первыхъ, довольство немногимъ, а затѣмъ, во-вторыхъ, правильное различеніе между тѣми удовольствіями, какихъ желаетъ себѣ человѣкъ; кромѣ того, въ удовольствіяхъ необходимо соблюдать надлежащую мѣру, опредѣляемую разумомъ. Утративъ же эту мѣру, человѣкъ теряетъ и внутреннее спокойствіе, соединенное съ душевнымъ весельемъ, ибо тогда удовольствіе обращается въ свою противоположность — неудовольствіе. Особенно же это слѣдуетъ сказать о чувственномъ наслажденіи, которое всегда коротко и влечетъ за собой неудовольствіе. Вообще должно находить радость въ томъ наслажденіи, которое намъ доставляютъ частію познаніе, частію созерцаніе прекрасныхъ поступковъ; должно искать удовольствія не въ преходящемъ, но въ безсмертномъ, т.-е. въ томъ, что̀ отличается постоянствомъ и вѣчною цѣнностью".

Итакъ Демокритъ признаетъ двѣ главныя добродѣтели: самоограниченіе и умѣренность въ наслажденіяхъ; но, кромѣ того, онъ упоминаетъ еще и о другихъ добродѣтеляхъ: о храбрости и вообще мужествѣ, о напряженной дѣятельности для достиженія извѣстной цѣли и проч. Но и въ этихъ случаяхъ

необходимо соблюдать извѣстную мѣру, а потому не предпринимать разомъ многихъ дѣлъ и не выходить изъ предѣловъ своихъ силъ и своей натуры.

Побѣда не надъ другими, а надъ самимъ собой, надъ своими пожеланіями, есть самая первая и лучшая побѣда. Мудрость, которая ничего не боится и ничему не удивляется, всего почтеннѣе и достойна всякаго счастія.

Въ особенности настойчиво говоритъ Демокритъ о правдѣ и справедливости и обо всемъ, съ нею соприкасающемся, именно о государственной, политической жизни, ибо, по мнѣнію Демокрита, законъ и право суть необходимыя средства къ достиженію человѣкомъ душевнаго веселія и въ особенности для благосостоянія всѣхъ въ ихъ совмѣстной жизни. Хотя законы мѣшаютъ людямъ дѣйствовать по собственному произволу и тѣмъ какъ бы нарушаютъ ихъ спокойствіе и удобства, но законы не дѣлали бы этого, еслибы граждане не обижали одинъ другого изъ зависти и непріязни.

При разсмотрѣніи общаго ученія атомистовъ съ положительной точки зрѣнія, оно оказывается несостоятельнымъ относительно какъ верховнаго принципа, имъ поставленнаго, такъ и основанныхъ на этомъ принципѣ понятія о душѣ или умѣ и теоріи познаванія.

Положительная наука не имѣетъ данныхъ, чтобы утверждать, какъ абсолютную истину, существованіе отъ вѣка безразличныхъ матеріально по качеству, но формально математически различныхъ метафизически абсолютныхъ атомовъ, которые отъ вѣка были смѣшаны между собою, но потомъ, въ силу невѣдомой судьбы, выдѣлились изъ первобытной смѣси и пришли въ непрестанное и непрерывное движеніе въ пустомъ пространствѣ, гдѣ, вслѣдствіе соединенія и разъединенія, они образуютъ непрестанно и непрерывно измѣняющіяся вещи, которыя также безразличны между собою по качеству и, которыя, несмотря на то, производятъ на человѣка различныя по качеству ощущенія.

Но Уэвелль въ своей „Исторіи индуктивныхъ наукъ“ справедливо замѣчаетъ, что атомистическое ученіе было однимъ изъ самыхъ опредѣленныхъ физическихъ ученій древней философіи, и что оно прилагалось съ наибольшею неутомимостью

и знаніемъ къ объясненію явленій природы (такъ мы знаемъ о Демокритѣ, что онъ первый занимался наблюденіями надъ отдѣльными явленіями природы). Хотя (прибавляетъ Уэвелль) атомистическое ученіе и не повело въ древности ни къ какимъ значительнымъ результатамъ, но однакоже оно способствовало сохраненію, въ теченіе длиннаго ряда вѣковъ, привычки къ реальному физическому изслѣдованію, отчего самъ Бэконъ счелъ это ученіе достойнымъ своего историческаго изслѣдованія.

Въ самомъ дѣлѣ, главная цѣль, которую имѣли въ виду атомисты, состояла въ томъ, чтобы объяснить всѣ сложныя явленія природы и все познаваніе ихъ со стороны человѣка возможно простѣйшимъ образомъ, съ помощью наименьшаго числа принциповъ.

Такую же цѣль имѣетъ постоянно въ виду и положительная наука, но съ тѣмъ существеннымъ различіемъ отъ ученія атомистовъ и вообще отъ атомистической натурфилософіи, что положительная наука основывается на положительныхъ фактахъ, и если прибѣгаетъ, для объясненія явленій, къ предположеніямъ, то не въ смыслѣ апріорныхъ метафизическихъ принциповъ, какъ метафизическая натурфилософія вообще, а чисто въ смыслѣ научныхъ гипотезъ и вообще вѣроятностей.

Изъ греческихъ послѣдующихъ философовъ развилъ атомистическое воззрѣніе на явленія природы Левкиппа и Демокрита въ особенности *Эпикуръ* (345—274 до Р. X.), котораго ученіе изложилъ *Титъ Лукрецій*, римскій поэтъ-философъ, въ своей знаменитой дидактической поэмѣ „De rerum natura", по которому весь міръ есть не что иное, какъ аггрегатъ, совокупленіе атомовъ.

Затѣмъ атомистическое воззрѣніе сохранялось въ философіи до новѣйшаго времени и нашло себѣ защитниковъ особенно въ французскихъ философахъ XVII столѣтія (Гассенди и Декартъ). Новая попытка XIX столѣтія объяснять природу атомистически была сдѣлана Лесажемъ въ его „Механической физикѣ", промахи и недостатки которой раскрылъ Шеллингъ. Наконецъ, самая послѣдняя попытка защитить атомистику, въ особенности противъ ея противниковъ—Шеллинга, Гегеля и Гербарта—и основать метафизическую атомистику на физической,

была сдѣлана Густавомъ Фехнеромъ, въ его сочиненіи „Ueber die physicalische und philosophische Athomenlehre“, 2 Ausgabe, Leipzig, 1864.

Но уже въ прошедшемъ столѣтіи противъ атомистическаго воззрѣнія появилось такъ-называемое динамическое воззрѣніе (δύναμις — сила), особенно съ Ньютона, который, на основаніи поставленнаго имъ закона всеобщаго тяготѣнія или притяженія, хотя и смотрѣлъ на матерію какъ на состоящую изъ малѣйшихъ частицъ, но такихъ, на которыя дѣйствуютъ—именно, двигаютъ ихъ—притягательная и отталкивательная силы. Въ философіи Кантъ утвердилъ въ прошедшемъ столѣтіи динамическое воззрѣніе на природу. Ему послѣдовали знаменитые германскіе философы—Шеллингъ, Гегель и Гербартъ.

Опредѣляя два эти противоположныя воззрѣнія ближайшимъ образомъ, мы можемъ сказать объ ихъ сущности слѣдующее: атомистическое воззрѣніе, или атомистическое натурфилософское ученіе, или атомистика, или атомистическая физика, или механическая натурфилософія, есть такое философское ученіе, которое принимаетъ, что дѣлимость матеріи ограничена и что ею не пополняется все пространство, а съ промежутками; абсолютно недѣлимыя частицы, изъ которыхъ состоитъ матерія, называются атомами, какъ точками въ пространствѣ, отличающимися отъ него только самодвиженіемъ, какъ самодвижущіяся машины, взаимно другъ на друга дѣйствующія при своемъ непрестанномъ движеніи и, вслѣдствіе безчисленныхъ комбинацій, образовавшія, наконецъ, нынѣшній міръ совершенно механически, т.-е. именно вслѣдствіе своего самодвиженія. Слѣдовательно эта теорія отрицаетъ силу въ природѣ и принимаетъ только матерію за ея принципъ. Напротивъ, динамическое воззрѣніе или динамическая натурфилософія или динамика въ этомъ смыслѣ принимаетъ, что матерія дѣлима до безконечности и что ею наполняется все пространство, безконечно протяженное; такъ что пространство и есть не что иное какъ протяженная матерія; динамика объясняетъ всеобщія свойства тѣлъ—подвижность, дѣлимость, непроницаемость, упругость, плотность, тяжесть и проч.—и находящіяся съ ними въ связи физическія явленія изъ двухъ первоначальныхъ силъ (δύναμις — сила), притягательной и отталкивательной, которыя

совмѣстно дѣйствуютъ въ различныхъ отношеніяхъ и чрезъ то могутъ производить и производятъ различные роды физическихъ тѣлъ, а слѣдовательно это ученіе принимаетъ такъ-называемую динамическую гипотезу, т.-е. зависящую отъ тѣхъ силъ связь вещей міра. Въ своей крайности оно доходитъ даже до того, что самую матерію признаетъ не за иное что, какъ за результатъ взаимодѣйствія притягательной и отталкивательной силъ; слѣдовательно отрицаетъ матерію и принимаетъ только силу за принципъ міра. Оба эти противоположныя одностороннія натурфилософскія ученія, породившія въ новое время много живыхъ споровъ, не могутъ быть признаны состоятельными съ положительной точки зрѣнія, какъ неоснованныя на положительныхъ фактахъ метафизическія теоріи. Однако положительная наука можетъ до нѣкоторой степени допустить и допускаетъ, въ смыслѣ научныхъ гипотезъ, для объясненія явленій природы, какъ атомы, такъ и притягательную и отталкивательную силы, и въ этомъ смыслѣ соединяетъ обѣ одностороннія теоріи въ одну всестороннюю теорію, принявъ принципы ихъ обѣихъ, а не односторонне только матерію, состоящую изъ атомовъ, или только силу; однакоже—не въ смыслѣ метафизическихъ принциповъ, а въ смыслѣ научныхъ гипотезъ, служащихъ средствомъ для объясненія физическихъ и химическихъ явленій.

Разсматривая общее философское ученіе атомистовъ съ положительной точки зрѣнія, я сказалъ, что современные физики принимаютъ, что въ математическомъ смыслѣ матерія дѣлима до безконечности, ибо каждую частицу ея, сколь бы мала она ни была, можно разсматривать какъ цѣлое, имѣющее свои части и, слѣдовательно, дѣлимую на части. Отсюда выводятъ они, что дѣлимость есть общее свойство тѣлъ или матеріи, т.-е. есть одно изъ постоянныхъ отношеній всѣхъ матеріальныхъ вещей къ нашимъ внѣшнимъ чувствамъ. Дѣлимость матеріи подтверждаютъ они положительными фактами, ибо множество фактовъ, въ самомъ дѣлѣ, доказываетъ чрезвычайную дѣлимость тѣлъ, такъ что дѣлимость выходитъ изъ предѣловъ нашего наблюденія, и нѣтъ возможности опредѣлить посредствомъ опыта границу, предѣлъ дѣлимости матеріи. Конечно, можно продолжать дѣленіе тѣла, на самомъ дѣлѣ, очень

далеко, но при этомъ дѣленіи никому не удалось достигнуть того, чтобы, наконецъ, какую-либо частицу матеріи считать за абсолютно саму по себѣ недѣлимую, за метафизическій атомъ.

Но, съ другой стороны, современные физики, для объясненія другихъ общихъ свойствъ тѣлъ и разныхъ физическихъ явленій, считаютъ необходимымъ допустить, какъ научную гипотезу, что есть предѣлъ, граница дѣлимости матеріи и, слѣдовательно, предположить, что всѣ физическія тѣла состоятъ изъ атомовъ въ смыслѣ физическомъ, или физическихъ атомовъ, т.-е. такихъ единичныхъ малѣйшихъ матеріальныхъ частицъ, которыя механически не могутъ быть уменьшены. При этомъ физики предполагаютъ, однакоже, въ отличіе отъ атомистовъ, что форма всѣхъ атомовъ одинакова, а именно шарообразная; что всѣ атомы равны и по величинѣ своей, и по тяжести, а слѣдовательно скорости движенія; они не говорятъ ни о расположеніи атомовъ, ни о поворотѣ ихъ въ тѣлахъ; кромѣ того они не опредѣляютъ атомовъ числомъ (не говорятъ объ одномъ, двухъ и т. д. атомахъ) и не обращаютъ вниманія на химическій составъ атомовъ, такъ что физики говорятъ безразлично и объ атомахъ химическаго сложнаго тѣла, какъ напр. мрамора (углекислой извести), и о физическихъ атомахъ простого тѣла (напримѣръ, углерода, кальція и кислорода, изъ которыхъ химически составленъ мраморъ, какъ углекислая известь); это потому, что физикамъ нужны атомы, какъ предположенія для объясненія такъ-называемыхъ общихъ свойствъ тѣлъ — непроницаемости, сжимаемости, упругости, скважности и т. д. — и съ ними связанныхъ общихъ физическихъ явленій, каковы, напримѣръ, раздробленіе тѣла, расширеніе и сжатіе тѣлъ, вслѣдствіе измѣненія разстояній между атомами и т. п., а для всего этого достаточно физикамъ предположить только существованіе механически-недѣлимыхъ, т.-е неуменьшаемыхъ матеріальныхъ частицъ, которыя соединяются въ тѣла, но всегда такъ, что между ними находятся неизмѣримыя разстоянія, промежутки, чѣмъ и объясняется возможность непроницаемости тѣлъ, ибо каждый атомъ занимаетъ извѣстную часть пространства, которое не можетъ занять другой атомъ; возможность сжатія тѣлъ, т.-е. сближенія атомовъ; упругость тѣлъ, потому что сближав-

щіеся атомы снова расходятся; скважности,—потому что между атомами есть разстоянія. Но при этой гипотезѣ физики все болѣе и болѣе приходятъ еще и къ другой научной гипотезѣ, что нѣтъ пустого пространства въ мірѣ, а что, напротивъ, все міровое пространство, во всѣхъ своихъ частяхъ, наполнено однородною, неуловимо тонкою по своей рѣдкости и невѣсомости матеріею, называемою *эѳиромъ*, которая своимъ волнообразнымъ движеніемъ обусловливаетъ всѣ происходящія въ природѣ физическія явленія, ибо между этимъ эѳиромъ и всѣми вообще физическими атомами предполагается физиками существующею такая тѣсная связь, вслѣдствіе которой не только движеніе эѳира передается атомамъ, но и обратно атомы передаютъ свое движеніе эѳиру, такъ что атомы служатъ въ одно и то же время и проводниками, и источниками движенія. Поэтому физики полагаютъ, что всѣ физическія явленія въ концѣ концовъ должны быть отнесены къ механической причинѣ, къ движенію, причина котораго есть сила, однакоже не внѣшняя, но присущая самой матеріи, или что причина представляемыхъ тѣлами физическихъ явленій есть движеніе самой матеріи. Итакъ гипотезы о существованіи атомовъ и о наполненіи всего пространства матеріею, эѳиромъ, нужны физикамъ для объясненія волнообразныхъ движеній не только звука (для слуха) и свѣта (для зрѣнія), но и вообще всѣхъ внѣшнихъ нашихъ воспріятій физическихъ явленій.

Честь этого великаго открытія новѣйшаго времени принадлежитъ въ особенности англійскому химику Дальтону, который первыя работы свои по этому предмету изложилъ сперва (въ 1807 г.) въ одномъ англійскомъ журналѣ, а потомъ подробно изложилъ цѣлую свою теорію въ своемъ сочиненіи „New system of chemical philosophy“, 2 т., 1808—1810.

Химики, подобно физикамъ, для объясненія химическихъ соединеній между тѣлами, предполагали также въ видѣ научной гипотезы, что матерія недѣлима до безконечности, а что есть предѣлъ ея дѣленію, такъ что всякое тѣло состоитъ изъ атомовъ, т.-е. механически недѣлимыхъ или неуменьшаемыхъ частицъ матеріи, или атомовъ, но съ тѣмъ различіемъ отъ физиковъ, что химики, обращая вниманіе на химическій составъ тѣлъ, отличали двоякаго рода атомы—простые и слож-

ные, именно, говорили, что простыя тѣла, т.-е. химически неразлагаемыя, или, лучше, пока еще неразложенныя, состоятъ изъ простыхъ же атомовъ, т.-е. изъ химически неразлагаемыхъ или неразложенныхъ, а сложныя тѣла, т.-е. составленныя изъ простыхъ тѣлъ, состоятъ изъ сложныхъ атомовъ, т.-е. химически составленныхъ изъ простыхъ атомовъ. Такъ мраморъ (химически сложное тѣло, углекислая известь) состоитъ изъ атомовъ мрамора, какъ сложныхъ атомовъ, а каждый изъ этихъ сложныхъ атомовъ состоитъ изъ простыхъ атомовъ углерода и кислорода (вмѣстѣ образующихъ кислоту), а также изъ простыхъ атомовъ кальція и еще кислорода (вмѣстѣ образующихъ известь). Различеніе между простыми и сложными атомами привело химиковъ къ великому новѣйшему открытію, которое измѣнило въ химіи понятіе объ атомѣ, такъ что атомъ въ химіи, или химическій, не то̀ уже значитъ, что̀ атомъ въ физикѣ, или физическій атомъ, ибо предположеніе существованія атомовъ стало нужно химикамъ не для той цѣли, для какой физикамъ, и именно для объясненія вновь открытаго закона химическихъ соединеній.

Вообще атомистическая теорія состояла въ слѣдующемъ. Механическое дѣленіе матеріи не можетъ идти до безконечности. Послѣдніе продукты этого дѣленія суть атомы, т.-е. чрезвычайно малыя частицы, не подлежащія нашему непосредственному наблюденію, и эти атомы въ одномъ и томъ же тѣлѣ всѣ имѣютъ равный вѣсъ и равный объемъ или величину, но въ различныхъ тѣлахъ атомы различны по вѣсу и, вѣроятно, по объему или величинѣ. Химическое соединеніе простыхъ тѣлъ состоитъ въ томъ, что простые атомы ихъ располагаются (различнымъ, впрочемъ, образомъ) одинъ подлѣ другого и образуютъ вмѣстѣ одинъ сложный атомъ. При химическомъ соединеніи двухъ простыхъ тѣлъ въ сложное тѣло, немногіе простые атомы (большею частью, одинъ) соединяются съ немногими простыми атомами (большею частію, однимъ) другого простого тѣла.

Простой атомъ каждаго простого тѣла имѣетъ свой вѣсъ. Отношеніе вѣсовъ соединяющихся простыхъ тѣлъ есть отношеніе вѣсовъ ихъ простыхъ атомовъ (напр. если 1 атомъ водорода соединится съ однимъ атомомъ кислорода, то продуктъ

этого соединенія есть вода, но атомъ кислорода въ 8 разъ тяжелѣе атома водорода, а потому для того, чтобы составить изъ водорода и кислорода воду, слѣдуетъ взять одну часть по вѣсу водорода и такихъ же 8 частей по вѣсу кислорода).

Итакъ вода состоитъ изъ 1 простого атома (и притомъ одной части по вѣсу) водорода и 1 простого атома (уже 8 частей по вѣсу) кислорода, или для составленія сложнаго тѣла воды водородъ химически соединяется съ кислородомъ всегда въ опредѣленной пропорціи, а именно: 1 атомъ водорода и 1 атомъ кислорода, или по вѣсу 1 часть водорода съ 8 частями кислорода, такъ что водородъ относится къ кислороду, какъ 1 къ 8. Изъ соединенія простыхъ атомовъ всегда составляется 1 сложный атомъ (изъ 1 атома водорода и изъ 1 атома кислорода, слѣдовательно изъ двухъ простыхъ атомовъ составляется 1 сложный атомъ воды). Большею частію, химически соединяются по одному атому каждаго простого тѣла, чтобы составить новое сложное тѣло, одинъ сложный атомъ. Но иногда простыя тѣла соединяются и въ нѣсколькихъ пропорціяхъ, а именно: 1 простой атомъ соединяется съ 2, 3, 4 даже (хотя рѣдко) до 7 простыхъ атомовъ другого простого тѣла; однакоже, и въ этомъ случаѣ составляется одинъ сложный атомъ, напр. 1 атомъ водорода химически соединяется не только съ 1 атомомъ кислорода и составляетъ воду, но соединяется также и съ 2 простыми атомами кислорода; а слѣдовательно по вѣсу 1 часть водорода соединяется не съ 8 частями кислорода, а съ дважды восьмью (8×2), т.-е. 16 частями по вѣсу кислорода; но тогда изъ такого соединенія составится хотя тоже одинъ сложный атомъ, но уже другого тѣла—перекиси водорода или такъ-называемой окисленной воды—жидкости, употребляемой для возстановленія потемнѣвшихъ масляныхъ красокъ въ картинахъ, такъ что водородъ относится здѣсь къ кислороду, какъ 1 къ $2 \times 8 = 16$, а одинъ сложный атомъ перекиси воды состоитъ уже изъ 3 простыхъ атомовъ.

Существенное въ этомъ открытіи есть открытіе такъ-называемаго закона кратныхъ содержаній, по которому всѣ простыя тѣла химически соединяются между собою, образуя новое (по своимъ свойствамъ) тѣло, всегда въ опредѣленныхъ, а не во всевозможныхъ пропорціяхъ, и при томъ такъ, что 1) всегда

одинъ простой атомъ простого тѣла соединяется съ 1, 2, 3, 4 до 7 (простыхъ) атомовъ другого простого тѣла, и что всѣ эти простые атомы составятъ одинъ сложный атомъ, и 2) что всегда соединяются простые атомы, какъ опредѣленныя по вѣсу части, такъ что сложный атомъ есть сумма ихъ вѣсовъ (напр. 1 гранъ водорода + 8 грановъ кислорода = 9 гранамъ воды, или 1 гранъ водорода и 8 × 2 = 16 грановъ кислорода = 17 гранамъ перекиси водорода или окисленной воды), и что 3) химическій атомъ простой есть опредѣленная часть по вѣсу простого тѣла, входящаго въ химически простѣйшее соединеніе съ другими простыми тѣлами (напр. химическій атомъ водорода есть 1 часть по вѣсу или просто 1; химическій атомъ кислорода — 8 частей по вѣсу или просто 8), а химическій сложный атомъ есть сумма вѣсовъ простыхъ атомовъ (напр. химическій атомъ воды есть 1 + 8 = 9.

Но послѣдующіе химики хотя и приняли Дальтоновъ законъ постоянства химическихъ соединеній простыхъ тѣлъ въ опредѣленныхъ пропорціяхъ, однакоже не приняли Дальтонова отождествленія химическаго простого атома съ частями по вѣсу простыхъ тѣлъ, входящихъ въ химическое соединеніе, а также отождествленія химическаго сложнаго атома съ суммою этихъ частей по вѣсу, ибо они увидѣли здѣсь самопротиворѣчіе у Дальтона. Вѣдь, по собственному признанію Дальтона, атомы не подлежатъ непосредственному наблюденію нашему, такъ что мы не можемъ опредѣлить ни величины или объема, ни вѣса атомовъ, ни числа ихъ въ химическомъ соединеніи. Мы не можемъ, слѣдовательно, опредѣлить, во сколько простой атомъ одного простого тѣла легче или тяжелѣе простого атома другого простого тѣла, и сказать, напр., что такъ какъ атомъ водорода въ 8 разъ легче атома кислорода, то для составленія изъ нихъ воды нужно взять поровну атомовъ водородо-кислорода, т.-е. по одному атому каждаго изъ этихъ простыхъ тѣлъ, ибо вѣсъ атома водорода относится къ вѣсу атома кислорода, какъ 1 къ 8, т.-е. атомъ кислорода въ 8 разъ тяжелѣе атома водорода; если, напр., атомъ водорода вѣситъ 1 гранъ, то атомъ кислорода вѣситъ 8 грановъ.

Условіе, которое предположено Дальтономъ, т.-е. что въ водѣ *поровну* атомовъ кислорода и водорода, совершенно про-

извольно, потому что, какъ признаетъ самъ Дальтонъ, ни величина, ни вѣсъ, ни число атомовъ не подлежатъ нашему непосредственному наблюденію.

Поэтому современные химики если и говорятъ объ атомахъ въ химическомъ смыслѣ (химическій атомъ) или о вѣсѣ атомовъ (Athomgewicht), то подъ этимъ разумѣютъ пропорціональное число, т.-е. постоянное опредѣленное отношеніе между вѣсовыми количествами химически соединяющихся простыхъ тѣлъ (напр. въ сложномъ химическомъ атомѣ воды химическій простой атомъ или вѣсъ атома водорода есть 1, а химическій простой атомъ или вѣсъ атома кислорода есть 8; слѣдовательно водородъ относится къ кислороду какъ 1 къ 8, и вотъ эти-то пропорціональныя числа водорода и кислорода и называютъ нынѣ химики химическими атомами или вѣсомъ атома, такъ что химическій атомъ или вѣсъ атома водорода есть 1, а химическій атомъ или вѣсъ атома кислорода есть 8.

Многіе химики замѣняютъ слова *химическій атомъ*, *вѣсъ атомовъ* другимъ словомъ—*эквивалентъ* (равносильный), которое русскіе химики выражаютъ русскимъ словомъ *химическій пай*. Но употребляютъ ли химики слова *химическій атомъ* (какъ употреблялъ Дальтонъ), или же *вѣсъ атомовъ* (Athomgewicht), или *эквивалентъ*, или *химическій пай*, во всякомъ случаѣ, химики съ этими словами вовсе не связываютъ понятія ни о вѣсѣ, ни о величинѣ, ни о числѣ атомовъ въ смыслѣ недѣлимыхъ единичныхъ, физическихъ атомовъ. Химическій атомъ, или химическій пай, или эквивалентъ, можетъ состоять изъ одного или же и изъ многихъ такихъ физическихъ атомовъ, т.-е. неуменьшаемыхъ гипотетическихъ частицъ, изъ которыхъ состоитъ матерія. До этого состава химическаго тѣла изъ такихъ физическихъ атомовъ вовсе нѣтъ дѣла химику. Отсюда слѣдуетъ, что въ химіи пропорціональное число, выражающее эквивалентъ, химическій пай, химическій атомъ или такъ-называемый вѣсъ атома, вовсе не показываетъ пропорціональнаго отношенія между физическими атомами химически соединяющихся простыхъ тѣлъ и вовсе не показываетъ пропорціональнаго отношенія между вѣсомъ физическаго атома одного какого-нибудь простого тѣла и между вѣсомъ физическаго атома другого простого тѣла, а показываетъ только пропорціональное

отношеніе между вѣсовыми количествами химически соединяющихся простыхъ тѣлъ.

Изъ всего этого видна разница, нынѣ принимаемая химиками, между *химическимъ* атомомъ и *физическимъ*. *Химическій* атомъ есть тоже, что̀ опредѣленное цифрою количество частей по вѣсу простого тѣла, нужное для того, чтобы оно могло войти въ химическое соединеніе съ опредѣленнымъ же цифрою количествомъ частей по вѣсу другого простого тѣла. Этотъ *химическій* атомъ обыкновенно называютъ нынѣшніе нѣмецкіе химики вѣсомъ атома, т.-е мѣрою сродства тѣлъ, потому что вѣсомъ опредѣляется количество этихъ частей; англійскіе же химики (съ Волластона), а за ними и французскіе называютъ *эквивалентомъ*, равносильнымъ, потому что эквивалентъ всѣхъ простыхъ тѣлъ имѣетъ равную силу, равное значеніе при химическихъ соединеніяхъ, т.-е. всѣми ими равно обозначается, какое количество частей по вѣсу каждаго простого тѣла слѣдуетъ взять, чтобы оно могло химически соединиться съ опредѣленнымъ же по вѣсу количествомъ частей всѣхъ прочихъ простыхъ тѣлъ: напр. эквивалентъ водорода есть 1, кислорода 2, сѣры 16; слѣдовательно, какъ 1 гранъ водорода химически соединяется съ 8 гранами кислорода, такъ 8 грановъ кислорода химически соединяются съ 16 гранами сѣры. Наконецъ русскіе химики назвали химическій атомъ *химическимъ паемъ*, взявши это съ промышленныхъ товариществъ на паяхъ (складчины, гдѣ каждый товарищъ-пайщикъ вноситъ извѣстную долю и получаетъ соразмѣрные съ нею барыши или несетъ соразмѣрные убытки), въ отличіе отъ компаній на акціяхъ (акціи беретъ кто хочетъ, а паи разбираютъ товарищи).

При опредѣленіи этихъ химическихъ атомовъ, эквивалентовъ, паевъ, вѣсовъ, атомовъ простаго тѣла обыкновенно брали прежде за единицу сравненія 100 частей по вѣсу кислорода, потому что кислородъ соединяется съ большею частью простыхъ тѣлъ, называя это однимъ химическимъ паемъ, эквивалентомъ, и затѣмъ опредѣляли, сколько частей по вѣсу другихъ простыхъ тѣлъ нужно взять для соединенія ихъ съ 100 частями по вѣсу или, что̀ все равно, съ однимъ химическимъ атомомъ, паемъ, эквивалентомъ кислорода, или для самаго простого соединенія между собою, и вотъ количество-то этихъ

частей каждаго простого тѣла называютъ пропорціональнымъ числомъ, химическимъ атомомъ, атомомъ по вѣсу, эквивалентомъ, химическимъ паемъ.

Такъ составили и таблицу всѣхъ такихъ паевъ и прочихъ простыхъ тѣлъ, начиная съ кислорода, именно такую:

Но нынѣ многіе химики берутъ для сравненія за единицу водородъ, потому что пай его меньше паевъ всѣхъ прочихъ простыхъ тѣлъ, и слѣдовательно удобнѣе ихъ сравнивать:

	1 пай.	
Кислородъ	100,0	8
Водородъ	12,5	1
Азотъ	175,0	14
Углеродъ	75,0	6
Сѣра	200,0	16
Хлоръ	443,7	35,5
Калій	487,5	39,2
Натрій	287,5	23
Кальцій	250,0	20
Желѣзо	350,0	28
Мѣдь	396,6	31,7
Серебро	1350,0	108
Золото	2450,0	196

и т. д.

Теперь ясно, какое значеніе получило у химиковъ слово *атомъ* и для чего имъ нужно это слово—именно для опредѣленія химическихъ соединеній тѣлъ.

Въ новѣйшее время физики и химики ввели въ употребленіе еще слово *молекулы* (molecule отъ moles—куча; molecula—кучка, масса); нѣкоторые физики и химики употребляютъ это слово въ совершенно тождественномъ значеніи съ словомъ *атомъ*, въ смыслѣ малѣйшей, механически-недѣлимой частицы. Напротивъ, другіе физики и химики разумѣютъ подъ словомъ *молекула*—кучку многихъ атомовъ, расположенныхъ извѣстнымъ образомъ (кристаллизація), или малѣйшее количество тѣла, какое только можетъ быть въ свободномъ состояніи, т.-е. внѣ всякаго химическаго соединенія съ другимъ тѣломъ (для этого-то и нужно было признаніе молекулъ); а соединеніе многихъ молекулъ называютъ Partikel (частицею), т.-е. видимою частицею матеріи,—и вслѣдствіе того говорятъ о молекулярной теоріи, о молекулярныхъ притягательной и отталкивательной силахъ и т. под.

Наконецъ, и въ кристаллографіи предполагаютъ атомы, какъ составныя части кристаллизированныхъ тѣлъ. При этомъ замѣтили, что сложныя тѣла, имѣющія сходственный химическій составъ, т.-е. состоящія изъ одинаковаго числа паевъ, одинаково расположенныхъ, не только сходны между собою по химическимъ свойствамъ, но, кристаллизуясь, вообще принимаютъ если не совершенно одинаковыя, то по крайней мѣрѣ очень сходныя между собою кристаллическія формы, т.-е. формы правильно ограниченныя плоскостями,—напр. углекислая известь, углекислая магнезія, углекислая закись желѣза, углекислая закись марганца, углекислая окись цинка кристаллизуются въ видѣ ромбоэдровъ (косой кубъ), такъ что есть тѣсная связь между химическимъ составомъ и кристаллической формой тѣлъ. Такія вещества, кристаллы которыхъ почти совершенно одинаковы, называются *изоморфными* или изоморфическими, одновидными. Слѣдовательно нужно было предположить и въ кристаллографіи, или въ наукѣ объ образованіи тѣлами кристаллическихъ формъ, существованіе атомовъ, именно для того, чтобы объяснить кристаллизацію, какъ такое скопленіе атомовъ въ группы, вслѣдствіе котораго образуются формы, правильно ограниченныя плоскостями, или правильныя геометрическія тѣла, и которое находится въ связи съ химическимъ составомъ, а слѣдовательно съ химическимъ соединеніемъ тѣлъ.

Такъ *Митчерлихъ* (знаменитый нѣмецкій химикъ 1794—1863 г.) вывелъ изъ своихъ опытовъ слѣдующіе законы, сюда относящіеся:

1. Одинаковое число атомовъ (химическихъ), соединенныхъ одинаковымъ образомъ, обусловливаетъ одинаковую кристаллическую форму и—

2. Одинаковость кристаллическихъ формъ въ изоморфныхъ тѣлахъ зависитъ только отъ одинаковаго числа и одинаковаго расположенія атомовъ (химическихъ), а не отъ различія ихъ матеріи.

Впрочемъ эти такъ-называемые законы еще не вполнѣ подтвердились эмпирически. Что есть связь между кристаллическою формою и химическимъ составомъ тѣлъ, это подтверждается фактами, но до сихъ поръ еще не совсѣмъ открыто, какими причинами эта связь управляется, или на чемъ она основывается.

Вообще къ области химіи относятъ нынѣ тѣ явленія, которыя состоятъ во взаимномъ дѣйствіи другъ на друга тѣхъ невидимыхъ частицъ матеріи, которыя согласились называть атомами. Но при этомъ дѣйствіи атомовъ другъ на друга они находятся одинъ отъ другого въ такихъ разстояніяхъ, которыя не подлежатъ наблюденію и измѣренію, не могутъ быть также наблюдаемы ни число, ни формы дѣйствующихъ другъ на друга атомовъ. А потому обо всѣхъ этихъ обстоятельствахъ химики могутъ составлять только предположенія и догадки—болѣе или менѣе вѣроятныя. Мы можемъ наблюдать только: 1) окончательный результатъ измѣненій, происходящихъ съ атомами, или относительный результатъ химическаго дѣйствія атомовъ, т.-е. можемъ изслѣдовать вновь происшедшее тѣло относительно его свойствъ, и 2) мы можемъ наблюдать явленія, сопровождающія химическое дѣйствіе, т.-е. изслѣдовать и опредѣлять ихъ количественно, посредствомъ излагаемыхъ въ физикѣ методъ: напр. развитіе теплоты, свѣта, электричества.

На этомъ остановился я въ моихъ лекціяхъ, при разсмотрѣніи атомистическаго ученія, но, само собою разумѣется, на этомъ не остановилась химія въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи.

Въ дополненіе къ вышесказанному ограничусь тѣми ея результатами, которые высказаны знаменитымъ нашимъ химикомъ, заслуженнымъ профессоромъ С.-Петербургскаго университета, *Д. И. Менделѣевымъ*, въ его сочиненіи „Основы химіи“ (Спб., 1881 г., стр. 248 и слѣд.):

„Наблюдая явленія, мы всегда стараемся проникнуть въ ихъ причину. Начальная причина всякаго явленія, не будучи очевидною сама по себѣ, можетъ быть постигнута не иначе, какъ путемъ предположеній; но предположенія эти, или *гипотезы*, получаютъ значеніе только послѣ того, какъ дадутъ слѣдствія, оправдывающіяся на дѣлѣ“.

„Существуетъ еще другая сторона предмета, имѣющая также немаловажное значеніе, а именно: слѣдуя извѣстному теоретическому или гипотетическому представленію, нерѣдко возможно немногими словами выразить большое число фактовъ. Такія гипотетическія представленія допускаются, несмотря даже на то, что они нерѣдко совершенно бездоказательны“.

„Если гипотеза имѣетъ это свойство, то она нерѣдко послѣ

пользованія ею совершенно оставляется, какъ математикъ оставляетъ представленіе о кривой (круговой линіи), составленной изъ прямыхъ, когда этимъ путемъ доходитъ до выводовъ свойствъ самой кривой. Атомическое представленіе о строеніи вещества имѣетъ болѣе всего этотъ послѣдній характеръ. Представляя себѣ матерію составленною изъ безконечно малыхъ, но уже недѣлимыхъ затѣмъ частей, мы переносимъ, такъ сказать, на эти части свойства, замѣчаемыя нами въ тѣлахъ, рѣшаемъ затѣмъ, съ этимъ предположеніемъ, многіе вопросы сравнительно весьма простымъ образомъ и потомъ можемъ оставить нашу гипотезу, не дѣлая черезъ это какой-либо ошибки, а облегчая только путь изслѣдованія“.

„Сущность атомическаго ученія состоитъ въ томъ, что вещество предполагается состоящимъ изъ совокупности малыхъ, уже болѣе недѣлимыхъ частей — атомовъ, не наполняющихъ сплошь пространства, занимаемаго тѣломъ, а отстоящихъ другъ отъ друга, подобно тому, какъ планеты, солнце и звѣзды не наполняютъ пространства вселенной, а отстоятъ другъ отъ друга. Формы и свойства веществъ распредѣляются расположеніемъ атомовъ въ пространствѣ и ихъ состояніемъ движенія, а явленія, совершающіяся съ веществами, понимаются какъ перемѣщенія взаимнаго положенія атомовъ и перемѣна того движенія, въ какомъ можно предполагать атомы. Такимъ образомъ, всѣ явленія, а въ числѣ ихъ и частичныя, совершающіяся на безконечно малыхъ разстояніяхъ, сводятся на механическія, уподобляются тѣмъ, которыя совершаются на замѣтныхъ разстояніяхъ съ массами тѣлъ“.

„Родилось атомное представленіе о веществѣ еще въ древности и до послѣдняго времени борется съ другимъ гипотетическимъ представленіемъ о природѣ вещества; это послѣднее ученіе носитъ названіе динамическаго и считаетъ матерію только проявленіемъ силъ. Какъ атомное ученіе переноситъ все изученіе о веществѣ на атомы, такъ динамическое ученіе сводитъ всѣ явленія на изученіе силъ, считаетъ матерію только ихъ проявленіемъ. Еще у древнихъ философовъ существовали эти двѣ школы; въ новѣйшее же время большинство натуралистовъ держится атомической гипотезы, въ особенности опираясь при этомъ на то, что даетъ химія“.

„Соединеніе или образованіе сложныхъ тѣлъ есть не что иное, какъ образованіе группы атомовъ изъ разнородныхъ веществъ, есть, такъ сказать, атомное смѣшеніе. Какъ песокъ можно смѣшать съ глиной, такъ атомы разныхъ тѣлъ—другъ съ другомъ. Совмѣщенія, полнаго слiянія, ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ не происходитъ,—происходитъ только сопоставленіе, изъ отдѣльныхъ частей образуется однородное цѣлое. Разложеніе есть не что иное, какъ процессъ, обратный предъидущему. Вотъ первая самая простая форма приложенія атомическаго ученія къ объясненію химическихъ явленій“.

„Поэтому-то обыкновенно и говорятъ, что атомическія понятія подтвердились надъ изслѣдованіемъ о количествахъ веществъ, вступающихъ въ химическія соединенія. Вопросъ, впрочемъ, не такъ простъ, какъ многіе полагаютъ“.

„Кромѣ опредѣленныхъ химическихъ соединеній, существуетъ вѣдь рядъ другихъ химическихъ явленій, а именно соединенія тѣлъ въ неопредѣленныхъ отношеніяхъ. Они настолько же говорятъ противъ атомнаго ученія, насколько рядъ опредѣленныхъ химическихъ соединеній говоритъ въ его пользу. Если къ опредѣленному химическому соединенію нельзя прибавить одной изъ составныхъ частей въ любомъ количествѣ, а можно прибавлять только скачками, извѣстнымъ, болѣе или менѣе значительнымъ, количествомъ атомовъ, то въ другомъ рядѣ химическихъ явленій можно, напротивъ того, одно по крайней мѣрѣ, изъ составныхъ веществъ прибавлять понемногу, разбавлять растворъ любымъ количествомъ растворителя. До тѣхъ поръ, пока атомное ученіе не дастъ возможности ясно понимать и этотъ разрядъ явленій, нельзя утверждать, что химія дала подтвержденіе этому гипотетическому представленію“ („О значеніи соединеній опредѣленныхъ см. стр. 126, 936;— неопредѣленныхъ —123, 252, 665, 779, 991).

„При современномъ состояніи наукъ динамическая ли, или атомическая гипотеза о строеніи вещества, всякая неизбѣжно должна допустить въ веществѣ незамѣтныя, невидимыя, скрытыя отъ прямого ощущенія движенія, безъ которыхъ нельзя понять ни свѣта, ни тепла, ни газоваго давленія, ни всей массы механическихъ, физическихъ и химическихъ данныхъ. Для древняго человѣка оживотвореннымъ движеніемъ казались

только животныя; для насъ нынѣ безъ самобытнаго движенія немыслима ни одна малѣйшая доля вещества; всякая снабжена живою силою, энергіею въ той или другой мѣрѣ. Такимъ образомъ, движеніе стало понятіемъ, неразрывно связаннымъ съ понятіемъ матеріи, и подготовилась почва къ новому возбужденію динамической гипотезы о строеніи вещества. Въ самомъ атомномъ ученіи стала утверждаться все съ большею силою та обобщающая мысль, по которой міръ атомовъ устроенъ также, какъ міръ небесныхъ свѣтилъ, со своими солнцами, планетами и спутниками, одушевленными всегдашнею живою силою движенія, образующими частицы, какъ небесныя тѣла образуютъ системы, подобныя солнечной, и недѣлимыми лишь относительно, какъ недѣлимы планеты солнечной системы, и устойчивыми, и прочными, какъ прочна система міра".

„Атомное ученіе допускаетъ, что матерія дѣлима только до извѣстнаго предѣла—атома; какъ бы малъ онъ ни былъ, во всякомъ случаѣ это есть предѣлъ дѣлимости вещества, слѣдовательно и предѣлъ дѣлимости газовъ. На основаніи этого Волластонъ предложилъ изслѣдованіе *атмосферы небесныхъ свѣтилъ*, какъ способъ убѣжденія въ существованіи атомовъ. Если дѣлимость матеріи безконечна, то упругій воздухъ долженъ распространяться во всемъ небесномъ пространствѣ, какъ онъ распространяется всюду на землѣ при помощи упругости и диффузіи. При допущеніи безконечной дѣлимости вещества, нѣтъ и не можетъ быть нигдѣ во вселенной пространства, совершенно лишеннаго составныхъ частей нашей атмосферы. Если же матерія дѣлима только до извѣстнаго конца, т.-е. до атомовъ, то *могутъ быть* небесныя свѣтила, лишенныя атмосферы, и если найдутся такія, то это можетъ служить однимъ изъ важныхъ наведеній для допущенія справедливости атомнаго ученія".

„Такимъ свѣтиломъ, лишеннымъ атмосферы, давно считалась луна, и это обстоятельство, въ особенности вслѣдствіе близости луны къ землѣ, приводилось какъ лучшее доказательство справедливости атомнаго ученія. Доказательство лишается, повидимому (Пуассонъ), части своей силы, вслѣдствіе возможности перехода газообразныхъ составныхъ частей нашей атмосферы въ твердое и жидкое состояніе на огромныхъ высотахъ отъ

поверхности земли, гдѣ существуетъ весьма низкая температура; но рядъ изслѣдованій (Пулье) показалъ, что температура небеснаго пространства сравнительно не очень низка и достижима въ нашихъ опытахъ, а потому нельзя ждать при маломъ давленіи сгущенія газовъ воздуха въ жидкое состояніе. Поэтому въ отсутствіи атмосферы на лунѣ все-таки можно было бы видѣть хорошее подтвержденіе атомнаго ученія, еслибы можно было быть увѣреннымъ въ отсутствіи лунной атмосферы, но это подлежитъ сомнѣнію. Доказательствомъ отсутствія атмосферы на лунѣ приводится то обстоятельство, что луна въ своемъ самостоятельномъ движеніи между звѣздъ (что зависитъ отъ ея обращенія около земли и отъ движенія послѣдней около солнца), прикрывая звѣзды, т.-е. проходя между глазомъ и звѣздой, не представляетъ на своихъ краяхъ никакихъ слѣдовъ лучепреломленія. Изображеніе звѣзды не мѣняетъ своего мѣста на небѣ около края луны; слѣдовательно нѣтъ въ этомъ мѣстѣ на лунѣ атмосферы, способной преломлять лучи свѣта. Таково заключеніе, по которому признаютъ отсутствіе лунной атмосферы. Но это заключеніе весьма ненадежно и даже находитъ себѣ точныя опроверженія, которыми доказывается существованіе лунной атмосферы. Вся поверхность луны усѣяна множествомъ горъ, имѣющихъ въ большей части случаевъ форму коническую, свойственную вулканамъ. Вулканическій характеръ лунныхъ горъ подтвердился замѣченнымъ (октябрь 1866) на лунѣ измѣненіемъ формы одной изъ лунныхъ горъ (кратеръ Линнея). Эти горы должны находиться и на краю луннаго диска. Видимыя въ профиль, онѣ заслоняютъ другъ друга и препятствуютъ дѣлать наблюденія около лунной поверхности, такъ что намъ приходится наблюдать явленія не на поверхности луны, а на вершинахъ лунныхъ горъ, когда мы смотримъ на край луннаго диска. Эти горы выше нашихъ земныхъ, и слѣдовательно на вершинахъ ихъ лунная атмосфера должна быть чрезвычайно разрѣжена, если она и имѣетъ замѣтную для наблюденій плотность около самой лунной поверхности. Зная массу луны, которая въ 82 раза меньше массы земли, можно приблизительно опредѣлить, что наша атмосфера на поверхности луны должна быть почти въ 25 разъ легче земной атмосферы; слѣдовательно и около самой поверхности

луны преломленіе свѣта въ лунной атмосферѣ должно быть незначительно, но на вершинахъ лунныхъ горъ оно должно быть ничтожно и должно исчезать въ предѣлѣ погрѣшности наблюденія. Поэтому отсутствіе преломленія свѣта около края диска не можетъ еще говорить про отсутствіе атмосферы на лунѣ. Но есть рядъ наблюденій, которыя заставляютъ допускать существованіе этой атмосферы. Этотъ рядъ наблюденій данъ Джономъ Гершелемъ. Вотъ что̀ пишетъ онъ: часто замѣчали при закрытіи звѣздъ луною особую оптическую иллюзію: звѣзда передъ исчезаніемъ, казалось, переходила край луны, видима была черезъ лунный дискъ иногда довольно долго. Я самъ наблюдалъ это явленіе и для него есть несомнѣнные свидѣтели. Я отношу это явленіе къ оптическимъ иллюзіямъ, но нельзя считать невѣроятнымъ, что звѣзда видима на лунномъ дискѣ чрезъ глубокія щели, находящіяся на лунѣ. Женилле́ въ Бельгіи (1856 г.), слѣдуя мнѣніямъ Кассини, Эйлера и др., далъ объясненіе этому явленію; онъ считаетъ, что это зависитъ отъ преломленія свѣта въ долинахъ лунныхъ горъ, существующихъ на краяхъ луннаго диска. Дѣйствительно, хотя эти долины и не представляютъ (по всей вѣроятности) формы прямыхъ щелей, но въ нихъ можетъ иногда такъ преломляться свѣтъ звѣзды, что ея изображеніе будетъ видимо, несмотря на отсутствіе прямого пути для прохожденія свѣта. Притомъ онъ замѣчаетъ, что плотность лунной атмосферы на ея поверхности должна быть весьма неодинакова въ разныхъ ея частяхъ, вслѣдствіе большей продолжительности ночей на лунѣ. На темной или неосвѣщенной части луны, вслѣдствіе этихъ длинныхъ ночей (которыя длятся 13 сутокъ), долженъ быть сильный холодъ, а потому и болѣе сгущенная атмосфера около поверхности; напротивъ того, на освѣщенной части она должна быть гораздо рѣже. Это различіе въ температурахъ разныхъ частей луны объясняетъ также и отсутствіе облаковъ на видимой части луны, несмотря на присутствіе воздуха и водяного пара. Такимъ образомъ, нельзя отвергать существованія атмосферы на лунѣ и можно даже считать, что она тамъ существуетъ, и вслѣдствіе того допускать, что воздухъ распространенъ всюду въ небесномъ пространствѣ. Существованіе атмосферы около

солнца и планетъ, судя по астрономическимъ наблюденіямъ, можно считать вполнѣ доказаннымъ“.

„Итакъ, конечной дѣлимости матеріи противорѣчитъ образованіе неопредѣленныхъ химическихъ соединеній и распространеніе атмосферы до весьма далекихъ предѣловъ, а потому атомное ученіе, допускающее эту конечную дѣлимость, должно быть по сихъ поръ, по крайней мѣрѣ, принимаемо только какъ пріемъ, подобный тому пріему, который употребляетъ математикъ, когда сплошную кривую линію разбиваетъ на множество прямыхъ линій, и только въ этомъ послѣднемъ смыслѣ можно допускать справедливость атомной гипотезы. Рѣшать же вопросъ однимъ гипотетическимъ построеніемъ естествоиспытателю никогда не слѣдуетъ“.

„Атомное ученіе, какъ пріемъ или схема, употребляемая при изложеніи физики и химіи, приноситъ большую пользу, потому что многія понятія выражаются тогда очень ясно, кратко и просто. Такъ какъ сложныя тѣла дѣлимы химическими средствами на простыя, то понятіе о *недѣлимыхъ атомахъ* можетъ относиться только къ элементамъ или простымъ тѣламъ, а атомное ученіе прямо приложимо къ опредѣленнымъ соединеніямъ. Атомы простыхъ тѣлъ природою своею различны, и потому другъ въ друга простыя тѣла не превращаются. Атомы не исчезаютъ и не творятся“.

Вмѣстѣ съ ученіемъ Левкиппа и Демокрита объ атомахъ, какъ принципѣ, несостоятельность котораго нами показана, падаетъ передъ лицомъ современной положительной науки, какъ несостоятельное, и то немногое, что̀ можно назвать *психологіею* атомистовъ, ибо она основана на ихъ несостоятельномъ ученіи объ атомахъ. Впрочемъ, есть и теперь въ нѣкоторомъ родѣ стремленіе провести атомистическое ученіе—въ измѣненномъ, конечно, видѣ—въ психологію, именно Фехнера въ его „Athomenlehre“, а также и въ его „Elemente der Psychophysik“, 1860.

Но положительная наука и въ виду этого стремленія не знаетъ другой психологіи, кромѣ такъ-называемой опытной, или эмпирической, т.-е. основанной на положительныхъ данныхъ нашего внѣшняго и въ особенности внутренняго воспріятія, ибо положительная наука относитъ къ психической

области вообще все, что предлагаетъ намъ внутреннее воспріятіе нашего самосознающаго *я*, между тѣмъ какъ къ области тѣлесной, физической, относитъ все, что предлагаетъ намъ внѣшнее воспріятіе окружающей наше *я* и потому такъ-называемой внѣшней природы; а потому всѣ изслѣдованія свои психологія простираетъ только на такъ-называемую метафизиками феноменальную сторону такъ-называемаго психическаго и физическаго міра, т.-е. на явленія, данныя въ опытѣ, вовсе не имѣя притязанія искать скрытой за міромъ явленій субстанціи нашего тѣла и души въ смыслѣ метафизическомъ.

Не признавая состоятельною атомистической психологіи, положительная наука не можетъ признать состоятельною и какъ основанную на такой психологіи теорію познаванія самихъ атомистовъ, такъ и имѣющую съ нею сходство новѣйшую теорію познаванія англійскаго мыслителя Томаса Рейда. Томасъ Рейдъ поставилъ, можно сказать, главною задачею всей своей жизни опровергнуть теорію познаванія Вилліама Гамильтона, а на мѣсто ея поставить свою теорію познаванія. Онъ изложилъ ее въ особенности въ слѣдующихъ сочиненіяхъ: 1) „Active powers of the human mind“, 1843; 2) „Essays of the intellectual powers of man“, 1854.

Сущность теоріи познаванія Рейда состоитъ въ слѣдующемъ:

Первичныя качества матеріи суть: протяженіе, фигура или форма и плотность, слѣдовательно математическія формальныя опредѣленія различія объектовъ, какъ и у атомистовъ, хотя Рейдъ и называетъ ихъ качествами. Эти первичныя качества существуютъ объективно, т.-е. въ самихъ объектахъ, вещахъ, такъ что мы *прямо*, непосредственно воспринимаемъ эти качества; оттого эти качества и называются у Рейда *первичными*.

Вторичныя качества матеріи суть почти то же, что качественныя опредѣленія различія, принимаемыя Эмпедокломъ, но объективная реальность которыхъ отвергалась атомистами. Это суть, напримѣръ: теплота и холодъ, цвѣта и звуки, вкусы, запахи и проч. Эти вторичныя качества суть, по ученію Рейда, скрытыя въ матеріи, въ объектахъ качества, которыми возбуждаются въ насъ субъективныя ощущенія, имъ соотвѣтствую-

щія—ощущенія теплоты и холода, цвѣта и звука, вкуса и запаха и проч.; слѣдовательно мы воспринимаемъ эти вторичныя качества не прямо, а чрезъ посредство нашихъ субъективныхъ ощущеній, такъ что эти качества не суть въ строгомъ смыслѣ качества самихъ объектовъ, объективныя, а суть обозначенія, названія нашихъ субъективныхъ ощущеній. Оттого эти качества называются у Рейда *вторичными* качествами матеріи.

Несмотря на сходство этой теоріи познаванія Рейда съ теоріею познаванія атомистовъ, существуетъ, однакоже, между ними существенное различіе, состоящее въ слѣдующемъ:

Атомисты думали, что количественными различіями атомовъ совершенно достаточно объясняются различія всѣхъ нашихъ ощущеній. А потому въ ученіи атомистовъ вовсе нѣтъ предположенія, что въ объектахъ существуютъ скрытыя, такъ-называемыя вторичныя качества, возбуждающія въ насъ соотвѣтствующія имъ субъективныя ощущенія, какъ это признаетъ Рейдъ.

Но предъ лицомъ положительной науки обѣ теоріи равно несостоятельны, какъ неоснованныя на положительныхъ данныхъ. Ни Рейдъ не видѣлъ своихъ скрытыхъ въ матеріи первичныхъ качествъ, о которыхъ онъ говоритъ съ такою увѣренностью; ни атомисты не видѣли, какъ чисто-количественныя различія атомовъ возбуждаютъ въ насъ количественныя различія. Напротивъ, мы положительно воспринимаемъ въ себѣ ощущенія, возбуждаемыя въ насъ извнѣ, какъ количественными, такъ и качественными различіями объектовъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ мы воспринимаемъ въ себѣ и такія ощущенія, которыя мы можемъ назвать субъективными, напр. ощущенія голода и жажды, боли и разныхъ аффектовъ, или душевныхъ движеній, которыя впрочемъ положительною наукою признаются также реальными, какъ и другого рода ощущенія—объективныя.

Наконецъ, что касается этическаго ученія атомистовъ, то по этому ученію выходитъ, что ничто не есть доброе само по себѣ, т.-е. независимо отъ отношенія его къ нашему индивидуальному счастію, какъ и ничто не есть злое само по себѣ. Вообще все нравственное, этическое измѣряется у нихъ съ исключительно атомистической, индивидуальной точки зрѣнія

собственнаго, личнаго счастія человѣка, состоящаго въ невозмутимомъ ничѣмъ внутреннемъ спокойствіи, такъ что ихъ нравственность сводится къ эгоистическому разсчету, что̀ доставляетъ намъ такое спокойствіе.

Такое этическое ученіе атомистовъ, приведши уже ихъ къ возвышенію индивида надъ всеобщимъ, надъ семействомъ и государствомъ, повело, въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи, къ этическому ученію софистовъ въ томъ отношеніи, что софисты поставили прямо уже цѣлью человѣческой дѣятельности личное, эгоистическое счастіе, какъ самоудовлетвореніе индивида, и чрезъ то пришли къ полному отрицанію всеобщаго этоса, т.-е. всего нравственнаго порядка строя человѣческаго общежитія, что̀ также несостоятельно съ точки зрѣнія положительной науки, которая признаетъ индивидуальность, эгоизмъ существенною ингредіенціею этого самаго нравственнаго строя, порядка, а не чѣмъ-либо внѣ его существующимъ, отъ него отвлеченнымъ.

Разсматривая ученіе атомистовъ съ метафизической точки зрѣнія, находятъ, что то, что̀ называютъ атомисты полнымъ, т.-е. наполненнымъ атомами, и пустымъ, ненаполненнымъ ими пространствомъ, имѣетъ характеръ болѣе подходящій къ умозрительной всеобщей истинѣ, нежели Эмпедокловы корни вещей; ибо эти корни, какъ и сходные съ ними стихіи гилозоистовъ, понятны только разумнымъ существамъ съ нашими внѣшними чувствами; напротивъ, атомы суть безконечно малыя математическія величины, а пустота есть отвлеченное отъ нихъ небытіе, воспринимаемое, какъ и атомы, болѣе мыслью, нежели чувствами.

Но 1) и атомы, и пустота суть не чисто умозрительныя понятія, а только высшія отвлеченія отъ чувственнаго, ибо атомы суть не болѣе, какъ математическія безконечно малыя величины; а всѣ величины суть только отвлеченныя отъ матеріи формы ея; пустота же есть не болѣе, какъ отрицаніе бытія. Но бытіе, какъ мы видѣли, говоря объ элейцахъ, есть также не болѣе, какъ отвлеченіе отъ чувственнаго. Поэтому для дальнѣйшаго развитія философіи нужно было взойти къ чистому умозрѣнію, что̀ и сдѣлалъ Анаксагоръ, поставивъ верховнымъ принципомъ *умъ*.

2) Ученіе атомистовъ съ *метафизической* точки зрѣнія

также односторонне, какъ и ученіе Эмпедоклово, въ томъ отношеніи, что атомисты опредѣлили свое сущее становящееся *только количественно*, какъ Эмпедоклъ опредѣлилъ его только *качественно*. Для избѣжанія этихъ односторонностей необходимо было прежде всего опредѣлить сущее становящееся качественно и количественно въ ихъ нераздѣльности, что̀ и сдѣлалъ Анаксагоръ.

Наконецъ 3) атомисты, какъ и всѣ предыдущіе натурфилософы, оставили безъ объясненія ту силу въ матеріи или внѣ ея, которая своимъ дѣйствіемъ производитъ міръ со всѣми въ немъ содержимыми вещами; слѣдовательно прежде всего нужно было объяснить дѣйствіе этой силы, что̀ сдѣлалъ также Анаксагоръ. Такъ историко-генетически переходимъ мы къ Анаксагору.

4. Анаксагоръ.

Послѣдній изъ физиковъ или физіологовъ, какъ представитель *непосредственнаго* перехода отъ физики или физіологіи (натурфилософіи), т.-е. философіи природы, къ этикѣ, т.-е. философіи нравственности, и діалектикѣ, т.-е. философіи познаванія, былъ Анаксагоръ, которымъ поэтому мы и заключимъ второй отдѣлъ.

Анаксагоръ родился около 500 г. и умеръ около 428 г. до Р. Х.

Онъ былъ современникъ философовъ Эмпедокла и Левкиппа, а также знаменитаго Перикла, который былъ его другомъ.

Родомъ онъ былъ изъ города Клазомены, въ Іоніи, что̀ въ Малой Азіи. Но отсюда переселился онъ въ гор. Аѳины, гдѣ вмѣстѣ съ нимъ и водворилась впервые философія, такъ что Аѳины стали надолго какъ бы ея главною резиденціею, между тѣмъ какъ до Анаксагора философія имѣла своею главною резиденціею Іонію и вообще Малую Азію.

Многіе годы оставался онъ въ Аѳинахъ, уча философіи; здѣсь-то онъ свелъ тѣсную дружбу съ Перикломъ. Но незадолго до взрыва Пелопонезской войны, когда враги Перикла, не дерзая трогать его самого, стали нападать на друзей его, тогда, между прочимъ, и Перикловъ другъ Анаксагоръ былъ за-

мѣшанъ въ процессъ, которымъ обвинялся въ невѣріи въ отечественныхъ боговъ, что̀ считалось однимъ изъ важнѣйшихъ политическихъ преступленій. Отъ послѣдствія этого обвиненія не совсѣмъ могъ защитить его даже и всесильный другъ его Periклъ, такъ что Анаксагоръ вынужденъ былъ оставить Аѳины и удалился въ городъ Лампсакъ, въ Малой Мидіи, что̀ въ Малой Азіи, гдѣ и умеръ.

Свое философское ученіе, которое преподавалъ Анаксагоръ въ Аѳинахъ въ продолженіе многихъ лѣтъ, изложилъ онъ въ сочиненіи „О природѣ" (Περὶ φύσεως), изъ котораго сохранились до насъ значительные отрывки, составляющіе, вмѣстѣ съ показаніями Аристотеля, главный источникъ для изученія его философіи.

Немногіе отрывки изъ его сочиненія „О природѣ" собралъ и издалъ *Schorn*, вмѣстѣ съ отрывками изъ сочиненій второстепеннаго философа Діогена Аполлонійскаго, подъ заглавіемъ: Anaxagorae Clazomenii et Diogenis Apolloniatae fragmenta". Bonnae, 1829.

Анаксагоръ призналъ сущее разнороднымъ, какъ признавали его и Эмпедоклъ, и атомисты; но онъ —

1) не ограничилъ роды сущаго какимъ-либо опредѣленнымъ числомъ, какъ Эмпедоклъ, принявшій только четыре рода сущаго (четыре корня вещей), а, напротивъ, принялъ безчисленное множество родовъ сущаго, какъ атомисты, принявшіе безчисленное множество атомовъ.

2) Анаксагоръ призналъ, что всѣ роды сущаго различны, какъ Эмпедоклъ призналъ, что корни вещей различны, а атомисты — что различны атомы. Но между тѣмъ какъ Эмпедоклъ различалъ свои роды сущаго, корни вещей, только качественно, матеріальными различіями, а атомисты — только количественно, формальными, математическими различіями, Анаксагоръ призналъ, что все безчисленное множество родовъ сущаго имѣетъ безчисленное множество различныхъ качествъ и формъ, которыя неисчерпаемы, такъ что безпрестанно появляются вновь и будутъ вѣчно появляться; слѣдовательно опредѣлилъ сущее и качественно, и количественно въ ихъ нераздѣльности.

3) Анаксагоръ, какъ Эмпедоклъ и какъ атомисты, призналъ, что первоначально, отъ вѣка, предвѣчно, всѣ роды су-

щаго были смѣшаны между собою; это былъ безпорядочный, вовсе неустроенный хаосъ.

Пребывая въ этой совершенной смѣси, хаосѣ, всѣ роды сущаго оставались неподвижными; движенія, измѣненія, становленія сущаго не было; сущее было нестановящимся.

Но Анаксагоръ представлялъ себѣ эту смѣсь, этотъ хаосъ, абсолютнымъ, какъ безчисленное множество родовъ сущаго со всѣми ихъ безчисленно-многими качествами и формами, такъ что эта смѣсь была смѣсью безразличною и въ качественномъ и въ количественномъ отношеніяхъ, т.-е. вовсе неимѣющею никакихъ опредѣленныхъ качествъ—безкачественною—и никакой опредѣленной формы—безформенною. А потому онъ полагалъ, что въ каждой частицѣ этой первобытной смѣси всѣхъ родовъ сущаго, какъ бы ни была она мала, содержалось все безчисленное множество родовъ сущаго со всѣми безчисленно-многими различными ихъ качествами и формами; такъ что каждая частица абсолютной смѣси представляла собою въ маломъ видѣ качественно и количественно такую абсолютно-безразличную смѣсь, какую въ большомъ видѣ представляла собою *вся ихъ* смѣсь, весь этотъ хаосъ, вся масса.

Поэтому еслибы можно было взять какую-либо малѣйшую частицу изъ цѣлой массы и начать дѣлить ее какъ цѣлое на части, то, какъ бы далеко мы ни продолжали это дѣленіе, мы нашли бы, что въ каждой безконечно-малой частицѣ, взятой при дѣленіи за цѣлое, всѣ его частицы однородны, одинаковы, равны по качеству и формѣ съ своимъ цѣлымъ, а слѣдовательно равны и между собою, т.-е. мы нашли бы, что какъ это цѣлое, такъ и всѣ его частицы суть смѣси изъ всего безчисленнаго множества родовъ сущаго и, слѣдовательно, равно содержатъ въ себѣ всѣ качества и всѣ формы этихъ родовъ сущаго, ибо, какъ выражается самъ Анаксагоръ: „во всемъ есть части изъ всего“, т.-е. все и каждое содержится во всемъ и каждомъ; а слѣдовательно Анаксагоръ предполагалъ безконечную дѣлимость сущаго, въ отличіе отъ атомистовъ, которыхъ сущее недѣлимо (атомы).

Такую видимую вещь, всѣ части которой однородны по качеству и формѣ, и въ этомъ смыслѣ одинаковы, равны съ вещью, какъ своимъ цѣлымъ, а слѣдовательно равны и между

собою, Аристотель называетъ особымъ терминомъ: *равночастичною* вещью, *гомэомерою* (τὸ ὁμοιομερές), а всѣ такія вещи — *равночастичными* (τὰ ὁμοιομερῆ); примѣромъ этого приводитъ онъ мясо, кровь, кости, золото, серебро. Равночастичной всякой вещи, или гомэомерѣ, Аристотель противополагалъ *разночастичную* вещь, *аномэомеру* (τὸ ἀνομοιομερές), т.-е. такую, которой части неоднородны по качеству и формѣ и въ этомъ смыслѣ неодинаковы, неравны съ цѣлымъ и, слѣдовательно, неравны и между собою, а напротивъ, разнородны, различны, и всѣ подобныя видимыя вещи называетъ *разночастичными*, *аномэомерами* (τὰ ἀνομοιομερῆ), и примѣромъ этого приводитъ животное.

Вотъ въ этомъ-то смыслѣ вся Анаксагорова первобытная смѣсь состояла изъ смѣси безчисленнаго множества безконечно-дѣлимыхъ гомэомеръ, т.-е. равночастичныхъ первовеществъ; ибо, какъ бы мала ни была частица въ этой смѣси, она, взятая за цѣлое, имѣла въ себѣ то же содержаніе, какое имѣли и всѣ ея частицы, и вся смѣсь, т.-е. содержала въ себѣ все безчисленное множество родовъ сущаго со всѣмъ безчисленнымъ множествомъ ихъ качествъ и формъ, — слѣдовательно каждая частица смѣси была равночастичною, или гомэомерою.

Послѣдующіе за Аристотелемъ греческіе философы нѣсколько измѣнили — именно только въ окончаніи — Аристотелевъ терминъ *гомэомера* и *гомэомеры* относительно Анаксагоровыхъ первовеществъ, предвѣчно пребывавшихъ въ первобытной смѣси, а именно: вмѣсто *гомэомеръ* назвали Анаксагоровы равночастичныя первовещества *гомэомеріями* (τὰ ὁμοιομερειαῖ).

Съ тѣхъ поръ и понынѣ обыкновенно повторяютъ, что по ученію Анаксагора всѣ видимыя вещи произошли изъ *гомэомерій*; но далеко не всѣ понимаютъ происхожденіе и значеніе этого слова и тѣмъ менѣе знаютъ, что самъ Анаксагоръ вовсе не употреблялъ этого выраженія, а называлъ свои равночастичныя первовещества, смѣшанныя въ первобытной смѣси, не гомэомерами и не гомэомеріями, а *сѣменами* (σπήρματα), т.-е., подразумѣвая, что это суть какъ бы зародыши видимыхъ вещей, изъ которыхъ вещи произошли и происходятъ, или даже просто — *вещами* (χρήματα), ибо эти-то первовещества и признавалъ Анаксагоръ собственно *вещами*, т.-е. въ смыслѣ вѣчно

сущаго, какъ бы первовещами, или первовеществами, между тѣмъ какъ видимыя вещи суть только продуктъ безпрестаннаго становленія, измѣненія этого вѣчносущаго.

Эти Анаксагоровы сѣмена, первовещи или, какъ ихъ обыкновенно называютъ, гомэомеріи, одинъ англійскій метафизикъ (*Ferrier*) наглядно объясняетъ, сравнивая Анаксагорову первобытную смѣсь съ англійскимъ mince-pie, пирожкомъ, изготовляемымъ изъ многихъ ингредіенцій — мяса, говяжьяго жира, хлѣба, пряностей, сахару и проч., которыя рубятся въ мельчайшіе куски и смѣшиваются.

Для нагляднаго представленія себѣ Анаксагорова первобытнаго хаоса съ его гомэомеріями, возьмемъ, — разумѣется, въ воображеніи, — всѣ вещи, какія только существуютъ нынѣ въ мірѣ, всѣ небесныя и земныя физическія тѣла, изрубимъ ихъ всѣ — также въ воображеніи нашемъ — въ абсолютно мелкіе кусочки; потомъ смѣшаемъ ихъ, чтобы превратить въ одну абсолютно-смѣшанную массу, высушимъ эту массу для удобства дальнѣйшей операціи и истолчемъ въ абсолютно-мелкій порошокъ; этотъ порошокъ превратимъ—опять же для удобства дальнѣйшей операціи—въ жидкое состояніе и будемъ мѣшать эту жидкость до тѣхъ поръ, пока все абсолютно смѣшается, такъ что въ абсолютно-малой частицѣ этой смѣси, послѣ того какъ мы высушимъ ее, будутъ содержаться всѣ вещи, какія мы изрубили, истолкли и смѣшали.

Предположивъ абсолютное ихъ смѣшеніе, разумѣется, окажется, что каждая частица этой смѣси, какъ бы ни была она мала, будетъ какъ цѣлое, равночастичною, будетъ гомэомерою или гомэомеріею, т.-е. будетъ содержать въ себѣ всѣ и каждую изъ смѣшанныхъ вещей со всѣми ихъ различными качествами и формами, а вся смѣсь, вся масса, будетъ неподвижною, безпорядочною, абсолютною смѣсью, заключающею въ себѣ всѣ такія гомэомеры или гомэомеріи.

Вотъ подобную-то смѣсь, какую мы составили въ нашемъ воображеніи *искусственно* изъ всѣхъ уже нынѣ существующихъ вещей, физическихъ тѣлъ, представляетъ, по Анаксагорову ученію, естественная, сама по себѣ отъ вѣка существовавшая, первобытная смѣсь, состоящая изъ всего безчисленнаго множества всѣхъ родовъ сущаго, называемыхъ имъ сѣме-

нами, со всѣми ихъ безчисленно-многими качествами и формами; такъ что каждая частица этой смѣси равночастична, какъ цѣлое, или есть гомэомера, гомэомерія; каждая такая равночастичная частица есть сѣмя или первовещь, безразличная съ прочими частицами, сѣменами или первовещами и въ качественномъ, и въ количественномъ отношеніи; наконецъ, всѣ эти равночастичныя частицы, гомэомеры, гомэомеріи, сѣмена, первовещи первоначально представляли, вмѣстѣ взятыя, одну хаотическую, безразличную и безпорядочную первобытную массу, совершенно неподвижную саму по себѣ, такъ что и всѣ частицы этого первобытнаго хаоса, всѣ гомэомеріи, вовсе не имѣли сами по себѣ движенія, ибо: 1) онѣ сами по себѣ не были способны двигаться, такъ какъ имъ не приписалъ Анаксагоръ самоподвижности, какую приписали атомамъ атомисты; 2) негдѣ имъ было двигаться, такъ какъ Анаксагоръ не допускалъ, какъ и Эмпедоклъ, существованія небытія, т.-е. пустого пространства, которое не было бы наполнено гомэомеріями, въ отличіе отъ атомистовъ, признававшихъ, что и пустота, небытіе, существуетъ такъ же, какъ и бытіе, атомы.

Итакъ, по ученію Анаксагора, сущее само по себѣ безконечно-различно, т.-е. разнокачественно и разнообразно, словомъ—разнородно. Но никогда различные роды сущаго не существовали отдѣльно, а, напротивъ, отъ вѣка, предвѣчно были смѣшаны. Слѣдовательно первоначально, отъ вѣка, предвѣчно существовала безразличная, т.-е. неимѣющая никакой формы (безобразная) и никакого качества (безкачественная) и потому безмѣрная (т.-е. неопредѣленная никакимъ качествомъ и количествомъ, безпредѣльная, безграничная въ качественномъ и количественномъ отношеніи) и безпорядочная (вовсе неустроенная), неподвижная смѣсь безчисленнаго множества родовъ сущаго съ безчисленно-многими качествами и формами. Эта смѣсь, какъ смѣсь первобытная, существовавшая отъ вѣка, предвѣчно, существовала довременно, а слѣдовательно неопредѣленно долгое время, именно до тѣхъ поръ, пока не подѣйствовало на этотъ хаосъ родовъ сущаго (скажемъ уже матеріи) другое также первобытное, отъ вѣка, предвѣчное сущее, но уже не матерія, а умъ (νοῦς),—подѣйствовалъ тѣмъ, что онъ далъ дви-

женіе, какъ внѣшняя сила, этой неподвижной смѣси со всѣми ея гомэомеріями, и вотъ началось въ смѣси—въ гомеомэріяхъ, въ матеріи—движеніе, становленіе или измѣненіе гомэомерій въ видимыя вещи, существа и приведеніе ихъ въ мѣру, стройный порядокъ, вслѣдствіе чего явился устроенный міръ (космосъ).

Умъ извнѣ далъ только первый толчокъ движенію первобытной смѣси, съ ея гомэомеріями, именно такъ: онъ далъ движеніе хаосу въ одной изъ его точекъ или гомэомерій; эта точка пришла въ движеніе вокругъ своей оси, т.-е. въ круговращательное движеніе на одномъ и томъ же мѣстѣ, но этимъ своимъ движеніемъ она заставила подобнымъ же образомъ круговращаться соприкасавшіяся съ ней точки или гомэомеріи; эти точки опять подвинули соприкасающіяся съ ними точки или гомэомеріи и т. д., такъ что круговращательное движеніе захватывало и захватываетъ все бо̀льшія и бо̀льшія части первобытнаго хаоса или все больше и больше гомэомерій, что̀ и теперь еще продолжается и будетъ продолжаться вѣчно. Ибо первобытный хаосъ безконеченъ, наполняя собою все безконечное пространство, такъ какъ пространство и есть не что иное, какъ безконечно протяженная матерія.

Прежде всего, первобытная смѣсь эта раздѣлилась на двѣ огромныя части: на *эѳиръ* (тоже, что огонь) и *воздухъ*. Въ эѳиръ выдѣлились изъ гомэомерій и соединились между собою разрѣженные (неплотные), теплые, сухіе и свѣтлые роды сущаго, а въ воздухъ—плотные, холодные, влажные и темные, потому что въ разрѣженности и плотности, въ теплотѣ и холодѣ, сухости и влажности, свѣтлости и темнотѣ и состояли самыя общія качественныя различія родовъ сущаго, бытія, смѣшанныя между собою въ гомэомеріи.

Затѣмъ, вслѣдствіе дальнѣйшаго круговращенія, воздухъ, какъ нѣчто плотное, а слѣдовательно тяжелое, занялъ средину мірового шара, а эѳиръ, какъ нѣчто рѣдкое и слѣдовательно легкое, занялъ его окружность. Потомъ изъ срединной массы, изъ воздуха выдѣлилась вода (потому что качество воздуха есть влажность), и изъ воды земля (потому что качество воздуха есть вмѣстѣ темнота и плотность); изъ земли образовались камни (вообще минералы), вслѣдствіе дѣйствія холода (потому что качество воздуха есть холодъ). Нѣкоторыя огромныя массы

камней (минераловъ), также вслѣдствіе круговращенія, отрываются, по особенной тяжести своей, отъ земли, летятъ сперва въ воздухъ, а потомъ въ эѳиръ, и здѣсь раскаляются (отъ теплоты, потому что теплота есть качество эѳира), дѣлаются чрезъ это огненными, свѣтлыми, словомъ—небесными свѣтилами, тѣлами.

Такъ происшедшая земля со своими водами занимаетъ центръ міра, въ формѣ плоскаго, сплющеннаго цилиндра; она окружена носящимъ ее воздухомъ, а воздухъ окруженъ эѳиромъ, наполненнымъ небесными свѣтилами, которыя такія же суть тѣла, какъ на землѣ камни (минералы), но раскаленныя и потому свѣтящіяся. Затѣмъ на землѣ возникаютъ растенія и животныя, вслѣдствіе того, что влажная илистая земля оплодотворяется содержимыми въ воздухѣ сѣменами, гомэомеріями, и вотъ такимъ-то образомъ мало-по-малу являются вещи изъ гомэомерій и устраивается міръ, космосъ.

Въ этомъ состоитъ сущность Анаксагоровой космогоніи, которая, въ отличіе отъ теологической, есть первая полная, чисто-философская, метафизическая космогонія, совершенно уже отдѣленная отъ теогоніи.

Сущее съ своими родами стало и продолжаетъ становиться. Это становленіе состоитъ: 1) въ разъединеніи гомэомерій на различные роды сущаго, что̀ Анаксагоръ называетъ *выдѣленіемъ* изъ смѣси, и 2) въ соединеніи разныхъ родовъ сущаго, что̀ Анаксагоръ называетъ *смѣшеніемъ*. Впрочемъ Анаксагоръ признаетъ, что, несмотря на соединенія и разъединенія родовъ сущаго, заключающихся въ гомэомеріяхъ, какъ ихъ части, ни эѳиръ (огонь), ни воздухъ, ни вода, ни земля, слѣдовательно ни одинъ изъ такъ-называемыхъ элементовъ, стихій, равно какъ и ни одна изъ прочихъ видимыхъ вещей, изъ нихъ происшедшихъ, словомъ—никакая видимая вещь въ мірѣ не есть вещь, составленная только изъ одного рода сущаго, и потому не однокачественна и не однообразна, а напротивъ, въ каждой видимой вещи содержатся всѣ роды сущаго, какъ и въ первобытныхъ сѣменахъ, первовещахъ, гомэомеріяхъ, но такъ, что въ каждой видимой вещи преобладаетъ содержаніе опредѣленнаго рода сущаго, и вотъ по имени этого именно преобладающаго рода мы обыкновенно называемъ эту вещь такою, а не другою.

Titus Lucretius, послѣдователь Эпикура (отъ 95—51 г. до Р. Хр.), въ своей дидактической поэмѣ „De natura rerum“, гдѣ онъ излагалъ ученіе своего учителя, говоритъ: „кость составлена изъ малѣйшихъ костяныхъ частицъ, мясо — изъ малѣйшихъ мясныхъ частицъ, камень—изъ малѣйшихъ каменныхъ частицъ, кровь—изъ малѣйшихъ капель крови, золото—изъ малѣйшихъ золотыхъ частицъ“ и т. д. Но это, по Анаксагорову ученію, не значитъ, что эти вещи состоятъ только изъ упоминаемыхъ частицъ, гомэомерій, или родовъ сущаго; напротивъ, всѣ онѣ составлены изъ частицъ всѣхъ родовъ сущаго, сѣмянъ первовещей, гомэомерій, но такъ, что въ каждой такой вещи преобладаетъ тотъ или другой родъ сущаго,— въ костяхъ костяные роды или частицы, и т. п.

Итакъ, Анаксагорово положеніе: „во всемъ есть части изъ всего“, слѣдуетъ понимать не только въ томъ смыслѣ, что такъ было въ первобытной смѣси, а напротивъ, что такъ есть и такъ вѣчно будетъ во всѣхъ вещахъ.

Гомэомеріи сохраняютъ въ видимыхъ вещахъ свою первобытную сущность, такъ что всякая вещь хотя и имѣетъ въ своемъ составѣ какой-либо преобладающій родъ сущаго, но не теряетъ и ни одного изъ всѣхъ прочихъ родовъ сущаго, которые были въ составѣ первобытныхъ сѣмянъ, первовещей, гомэомерій. Напримѣръ: хлѣбъ, повидимому, исключаетъ костяныя, мясныя и кровяныя частицы изъ своего состава, но только повидимому, а въ дѣйствительности не исключаетъ ихъ; ибо человѣкъ можетъ питаться хлѣбомъ, а это значитъ, что въ человѣкѣ хлѣбъ превращается въ кости, мясо и кровь; слѣдовательно, по мнѣнію Анаксагора, кости, мясо и кровь были уже въ хлѣбѣ, прежде нежели хлѣбъ вошелъ въ его организмъ, ибо никакой родъ сущаго не можетъ превратиться въ другой родъ, никакое качество родовъ сущаго не можетъ измѣниться въ другое качество.

Умъ, сказалъ я, подвинулъ гомэомеріи и заставилъ ихъ выдѣлить изъ себя роды сущаго для образованія видимыхъ вещей.

Въ чемъ же заключается сущность этого Анаксагорова ума въ отличіе отъ родовъ сущаго, смѣшанныхъ съ гомэомеріями и произведшихъ видимыя вещи, словомъ—въ отличіе отъ матеріи.

Анаксагоръ отличаетъ умъ отъ матеріи, съ одной стороны, тѣмъ, что матерія не заключаетъ въ себѣ жизни, безжизненна, мертва, не имѣетъ сама въ себѣ силы, движенія, неподвижна, есть сущее не становящееся; умъ есть сила, отдѣльная отъ матеріи, извнѣ подвинувшая ее, есть внѣшняя сила, давшая движеніе, становленіе сущему, и черезъ то образовавшая изъ нестройной матеріи стройный міръ.

Но этого мало; Анаксагоръ отличаетъ, съ другой стороны, умъ отъ матеріи еще и другими признаками, существенными свойствами ума, а именно, по его выраженію: 1) простотою, 2) самостоятельностью, 3) всемогуществомъ и 4) всевѣдѣніемъ.

1. *Простота.* Умъ, какъ сила, какъ нематеріальное сущее, отличное отъ матеріальнаго сущаго, отъ матеріи, не есть вещь, сложная изъ всѣхъ родовъ матеріальнаго сущаго, какъ гомэомеріи и всѣ видимыя вещи, а напротивъ, онъ ни изъ чего матеріальнаго не сложенъ, и въ этомъ смыслѣ простъ, есть, какъ выражается Анаксагоръ, „самая чистая и тонкая изъ всѣхъ вещей".

2. *Самостоятельность.* Умъ, какъ сущее, отдѣльное отъ матеріальнаго сущаго, какъ внѣшняя сила, отдѣльная отъ матеріи, независимъ отъ нея, самостоятеленъ, или, какъ выражается Анаксагоръ, „самодержавенъ".

3. *Всемогущество.* Умъ, какъ сила, движущая матерію, имѣетъ надъ нею силу, власть, могущество, такъ что онъ силенъ, властенъ надъ матеріею, отъ него зависимою, ему подвластною; онъ даетъ ей движеніе, становленіе, жизнь; онъ полагаетъ ей мѣру; онъ приводитъ ее въ порядокъ, образуетъ ее въ стройный міръ; слѣдовательно онъ все можетъ относительно нея или, какъ выражается Анаксагоръ: „онъ всемогущъ".

Наконецъ 4. *Всевѣдѣніе.* Конечное слѣдствіе, результатъ, продуктъ движенія матеріи со стороны ума, какъ внѣшней силы, есть цѣлесообразно устроенный міръ; слѣдовательно умъ есть причина цѣлесообразнаго устройства міра. Взявъ конечное слѣдствіе дѣйствія ума за конечную цѣль этого дѣйствія, Анаксагоръ приписалъ уму цѣлесообразную дѣятельность, а всякая цѣлесообразная дѣятельность предполагаетъ знаніе какъ цѣли, такъ и средствъ къ ея достиженію; слѣдовательно знаніе всего,

что нужно для того, чтобы дѣятельность была цѣлесообразною. Поэтому Анаксагоръ приписалъ своему уму всевѣдѣніе.

Въ этомъ смыслѣ Анаксагоръ часто говорилъ, по свидѣтельству Аристотеля, что умъ есть причина прекраснаго и должнаго (какъ тому должно быть).

Въ этомъ же смыслѣ всевѣдущаго ума Анаксагоръ не употребилъ для обозначенія своего принципа движенія, внѣшней силы, слова, до него употреблявшагося философами, а именно: слова λόγος, а употребилъ именно слово νοῦς или собственно слово νόος, ибо слово λόγος не могло выразить того всевѣдѣнія, которое онъ приписывалъ своему принципу движенія, своей внѣшней силѣ; λόγος происходитъ отъ слова λέγω—собирать; отсюда собирать въ себѣ, въ своемъ *я*, и въ этомъ смыслѣ думать, судить, мыслить о чемъ, и затѣмъ выражать свои мысли словами. Νοῦς же, или, какъ собственно Анаксагоръ называетъ, νόος, происходитъ отъ νοέω—воспринимать, усматривать, а отсюда познавать и вслѣдствіе того размышлять, обсуждать, имѣть въ мысляхъ, въ намѣреніи, а слѣдовательно и имѣть въ виду цѣль при своей дѣятельности, вмѣстѣ со средствами, ведущими къ ея достиженію.

На этихъ двусмысленныхъ свойствахъ ума и остановился Анаксагоръ; поэтому онъ не пошелъ далѣе, не опредѣлилъ ума, какъ опредѣлили софисты, Сократъ и Платонъ, не опредѣлилъ ни того, чей это умъ, какъ дѣйствующій; ни того, есть ли онъ мѣра всего сущаго, какъ умъ мыслящій.

Впрочемъ дѣйствіе ума, какъ вѣчно-сущей, абсолютной внѣшней силы, на гомэомеріи, какъ на вѣчно-сущую, абсолютно-реальную матерію, и какъ причины цѣлесообразнаго устройства міра не ограничивалось тѣмъ, что умъ далъ только *первый* толчокъ первобытному хаосу, съ его гомэомеріями; напротивъ, по свидѣтельству Платона и Аристотеля, умъ у Анаксагора и впослѣдствіи является дѣйствующимъ въ этомъ смыслѣ на матерію. Но дѣятельность ума не есть непрестанная и непрерывная. Напротивъ, при объясненіи подробностей своей космогоніи, Анаксагоръ, также по свидѣтельству Платона и Аристотеля, старался по возможности довольствоваться механическими причинами, т.-е. объяснять все движеніемъ самой матеріи, безъ

посредства и вмѣшательства ума, и только тогда прибѣгалъ къ дѣйствію ума, когда не могъ обойтись безъ него, когда затруднялся объяснить образованіе системы міра чисто механическими причинами.

Поэтому Платонъ и Аристотель упрекаютъ его въ томъ, что у него умъ играетъ довольно пустую, жалкую роль. Такъ Платонъ въ „Федонѣ" говоритъ устами Сократа, что онъ сначала обрадовался-было, нашедши у Анаксагора, что умъ поставленъ имъ какъ причина цѣлесообразнаго мірового благоустройства, и ожидалъ, что будетъ, въ самомъ дѣлѣ, представленъ Анаксагоромъ умъ, какъ причина, почему все есть такъ, какъ оно есть, именно въ чемъ состоитъ сущность того цѣлесообразнаго устройства міра, которое Анаксагоръ возводилъ къ уму, но онъ, Сократъ, совершенно обманулся въ своихъ ожиданіяхъ, ибо Анаксагоръ представляетъ только механическія причины.

Аристотель же хвалитъ Анаксагора за его верховный принципъ—умъ: возвысившись къ понятію міроустрояющаго ума, сказавши первый, что умъ есть причина міра и его порядка, благоустройства, какъ въ неживой природѣ, такъ и въ живыхъ существахъ, Анаксагоръ явился какъ трезвый среди пьяныхъ, говорившихъ темно и на-вѣтеръ. Философовъ до Анаксагора сравниваетъ Аристотель съ бойцами-самоучками; какъ эти бойцы, размахивая руками, часто наносятъ удачные удары, но не по правиламъ искусства, а случайно, такъ и эти философы говорятъ иногда удачно, но сами не сознавая того, что̀ они говорятъ.

Однакоже Анаксагоръ не умѣетъ пользоваться своимъ принципомъ, а употребляетъ умъ какъ deus ex machina, тамъ, гдѣ ему не хватаетъ познанія механическихъ и физическихъ причинъ для объясненія явленій природы: умъ выводитъ его изъ затруднительнаго положенія, какъ въ плохой драмѣ для развязки ея появляется богъ.

Въ этомъ состоитъ сущность всего Анаксагорова философскаго ученія вообще.

Что касается собственно этики, то Анаксагоръ только положилъ для нея, какъ мы увидимъ, научную основу своимъ верховнымъ принципомъ, умомъ; ибо умъ есть мѣра всего сущаго

(а слѣдовательно человѣческой дѣятельности); умъ дѣйствуетъ цѣлесообразно (а слѣдовательно стремится къ благу, добру, какъ конечной цѣли своей дѣятельности); но самъ онъ ничего этическаго не воздвигъ на этой основѣ, да и не могъ воздвигнуть, именно потому, что своему верховному принципу, уму, онъ не придалъ прямо характера телеологическаго, *сознательно* ведущаго къ благу, какъ конечной цѣли своей дѣятельности, а слѣдовательно не могъ придать ему и характера этическаго, какъ стремящагося къ этой конечной цѣли всей дѣятельности—къ благу, добру.

Поэтому Анаксагоръ вовсе не занимался этикою въ теоріи; не занимался онъ ею и на практикѣ, т.-е. въ приложеніи ея къ государству—не занимался государственными дѣлами, хотя косвенно онъ имѣлъ на нихъ огромное вліяніе тѣмъ, что великій Периклъ былъ ученикомъ его и обязанъ былъ своею высокою образованностью въ особенности Анаксагору. Происходя изъ знатнаго и богатаго рода, Анаксагоръ отдалъ все свое имѣніе родственникамъ, а самъ погрузился въ философское созерцаніе. А потому, когда кто-то, укоряя его, сказалъ ему: „Неужели ты вовсе не заботишься о своемъ отечествѣ?"—онъ отвѣчалъ: „Напротивъ, я очень думаю о моемъ отечествѣ",—и при этомъ указалъ на небо, т.-е. на весь міръ, на всю природу.

Вообще Анаксагоръ признавалъ, что высочайшее удовольствіе, счастіе для человѣка состоитъ въ познаніи міра мышленіемъ.

А потому, когда его спросили: „на что ты родился?" (какое твое предназначеніе, цѣль твоей жизни)—онъ отвѣчалъ: „созерцать солнце, луну и небо". А когда кто-то жаловался на то, что онъ родился на чужбинѣ, Анаксагоръ замѣтилъ ему: „отовсюду равно далеко до Гадеса".

И онъ нашелъ смерть на чужбинѣ, даже не въ Аѳинахъ, куда онъ переселился, избравъ ихъ своимъ вторымъ отечествомъ, а въ Лампсакѣ, въ Малой Азіи, изгнанный изъ Аѳинъ за атеизмъ, за непочтеніе къ богамъ, въ особенности за то, что онъ толковалъ народные религіозные миѳы въ смыслѣ натурфилософическихъ мыслей, символически въ нихъ выраженныхъ, напр. называлъ солнце, это великое божество грековъ, Геліоса, кускомъ раскаленнаго камня.

Климентъ Александрійскій далъ Анаксагору прозвище „теоріи“ за то, что отъ практической жизни онъ весь обратился къ созерцанію, къ теоріи, и полагалъ, что посредствомъ своего созерцанія онъ хотѣлъ достигнуть внутренней свободы духа, какъ конечной жизненной цѣли.

Разсматривая Анаксагорово философское ученіе съ положительной точки зрѣнія, положительная наука не можетъ признать его состоятельнымъ ни 1) относительно его общихъ принциповъ, ни 2) относительно частностей его космогоніи.

Общіе его принципы — это хаосъ, въ которомъ предвѣчно пребывала матерія, и предвѣчный же умъ, въ смыслѣ внѣшней силы, какъ бы безсознательной причины цѣлесообразно устроеннаго міра, изъ первобытнаго хаоса.

Предвѣчность, первобытность хаоса признаваема была, какъ мы видѣли, уже и греческими теологами, и другими греческими философами, именно Эмпедокломъ и атомистами, не говоря уже о древне-греческихъ поэтахъ, а за ними и римскихъ, напр. Овидій говоритъ о „rudis indigestaque moles“ — о грубой (необработанной, необразованной, безо̀бразной) и безпорядочной (неустроенной) кучѣ.

Мало того: древнее повѣрье, мысль, фантазію о предвѣчномъ существованіи хаоса принимали и защищали, съ философской точки зрѣнія, даже нѣкоторые новые натурфилософы въ томъ смыслѣ, что предполагали, будто сперва предвѣчно существовала матерія, безо̀бразная и неустроенная, пока не подѣйствовала на нее, какъ и у Анаксагора, міро-устрояющая сила, отдѣлившая смѣшанныя между собою первовещества и образовавшая изъ нихъ стройный міръ съ содержимыми въ немъ вещами.

Но положительная наука 1) признаетъ вопросъ о началѣ, происхожденіи и послѣдующемъ образованіи видимаго міра такимъ, на какой она отвѣчать не можетъ, ибо отвѣтъ на такой вопросъ недоступенъ для нашего знанія.

2) Она признаетъ немыслимымъ и несуществующимъ въ дѣйствительности то, что̀ лежитъ въ основаніи мысли о хаосѣ и объ образующей и устрояющей его внѣшней силѣ, а именно: предположенія, что матерія предшествуетъ формѣ, образу ея. Въ самомъ дѣлѣ, мы не можемъ и представить себѣ матеріи

безъ всякой формы, безобразной, и не видимъ этого въ дѣйствительности, гдѣ матерія и форма всегда нераздѣльны. Слѣдовательно хаосъ есть не болѣе, какъ вымыселъ поэтическій, фантазія, а не есть законъ для физической космогоніи, какъ это въ особенности старался доказать вюрцбургскій профессоръ Паулусъ (*Paulus*, „Das Chaos, eine Dichtung, nicht ein Gesetz für physische Kosmologie", 1793).

3) Если объяснять происхожденіе и образованіе устройства міра въ духѣ Анаксагорова ученія причинами только механическими, т.-е. движеніемъ матеріи, то уже великій французскій астрономъ *Лапласъ*, умершій въ 1827 г, замѣтилъ, что для этого объясненія вовсе не нужно предполагать умъ въ смыслѣ Анаксагоровомъ, т.-е. внѣшнюю силу, дающую извнѣ толчокъ, движеніе матеріи; ибо въ самой матеріи можно при такихъ объясненіяхъ найти достаточную причину ея движенія, и доказалъ это своими знаменитыми сочиненіями: „Exposition du système du monde"; „Théorie du mouvement et de la figure elliptique des planètes", и въ особенности въ знаменитѣйшемъ изъ всѣхъ его сочиненій—„Mécanique céleste".

Въ этомъ смыслѣ, какъ говорятъ, отвѣчалъ извѣстный французскій астрономъ прошедшаго столѣтія *Лаландъ* Фридриху Великому, что онъ не нуждается для своихъ астрономическихъ объясненій въ подобной гипотезѣ (о силѣ, движущей міръ извнѣ).

Наконецъ, 4) Анаксагорова мысль объ умѣ, какъ причинѣ дѣятельнаго устройства міра, послужила основой для такъ-называемой телеологіи (τέλος—цѣль), т.-е. ученія нѣкоторыхъ древнихъ (Сократа, Платона, Аристотеля и стоиковъ) и даже нѣкоторыхъ новыхъ философовъ о цѣлесообразности всего въ мірѣ.

Если это телеологическое ученіе простирается на физическій міръ, т.-е. разсматриваются вещи во внѣшней природѣ съ точки зрѣнія ихъ цѣлесообразности или внутренней (въ ихъ устройствѣ), или внѣшней (въ ихъ отношеніяхъ между собою и къ человѣку въ особенности), тогда телеологія называется *физической телеологіею* или телеологическою физикою; а если телеологическое ученіе простирается на этическій міръ, въ особенности на практическую дѣятельность человѣка, то назы-

вается *этической телеологіею* или телеологическою этикою, а именно когда разсматриваютъ всю дѣятельность человѣка относительно верховной его цѣли или конечнаго его назначенія, какъ верховнаго блага, которую цѣль разные философы опредѣляли различно, но такъ, что главныя опредѣленія—это или счастіе, блаженство (эвдемонисты — „стремись къ счастію“) или совершенство („стремись къ совершенству“), считая, что въ стремленіи и въ достиженіи такой верховной цѣли и состоитъ нравственность человѣка. Къ физической телеологіи или телеологической физикѣ, или къ ученію о такъ-называемыхъ верховныхъ цѣляхъ или конечныхъ причинахъ физическаго міра, природы внѣшней, положительная наука относится отрицательно. Она признаетъ самоцѣльность всего существующаго въ природѣ въ смыслѣ, какъ говоритъ Гегель, понятія сущности предмета, которая объективируется и, объективируясь, остается тождественна сама съ собой, такъ что цѣль находится не внѣ существа, въ другомъ какомъ-либо существѣ, а въ томъ же самомъ существѣ. Наглядный примѣръ такой самоцѣльности представляетъ живое существо, животное: оно живетъ, существуетъ, имѣетъ влеченія, которыя суть его цѣли, трудится, чтобы удовлетворить ихъ; но продуктъ, результатъ его дѣятельности, есть оно само, животное.

Положительная наука не имѣетъ притязанія доискиваться до невѣдомыхъ цѣлей или конечныхъ причинъ міра, такъ точно, какъ она не имѣетъ притязанія и доискиваться и начала міра. Относительно же этической телеологіи или телеологической этики она отказывается понять конечное назначеніе человѣка, признавая и его существомъ также самоцѣльнымъ, какъ самоцѣльно и все въ мірѣ; а потому она не строитъ этики ни на какой верховной цѣли человѣческой дѣятельности, ни на счастіи, какъ верховномъ благѣ или блаженствѣ человѣка, ибо она не знаетъ другихъ благъ, кромѣ ближайшихъ въ ближайшемъ будущемъ, въ самой дѣйствительности существующихъ, или же благъ и отдаленнѣйшихъ, идеальныхъ, но въ смыслѣ идеаловъ, стремленій, поставляемыхъ самимъ человѣкомъ, на положительномъ же основаніи и на идеализаціи жизни, такъ что каждая историческая эпоха имѣетъ свои идеалы; она не строитъ этики

и на принципѣ совершенства, признавая совершенство только въ формѣ идеаловъ же, поставляемыхъ самимъ человѣкомъ на основаніи положительномъ, а не въ смыслѣ недосягаемаго совершенства; она просто строитъ этику на самоцѣльности человѣка. Вообще положительная наука признаетъ, что не для того существуетъ міръ и все въ немъ, со включеніемъ и человѣка, чтобы были достигнуты какія-то непостижимыя для человѣческаго знанія, конечныя верховныя абсолютныя цѣли, внѣ природы, внѣ человѣка существующія, но природа и человѣкъ существуютъ сами для себя; слѣдовательно не для осуществленія самосущихъ, внѣ человѣческой жизни и дѣятельности существующихъ, абсолютныхъ идей верховнаго блага или правды и справедливости живетъ и дѣйствуетъ человѣкъ, и существуетъ нравственность, право, общество и государство, а для самого человѣка.

Въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ, что по мѣрѣ развитія положительной науки падало телеологическое воззрѣніе на природу и на человѣка, и наука переставала отправляться отъ того или другого первоначала міра и идти къ той или другой конечной верховной цѣли міра, переставала искать и это первоначало, и эту конечную цѣль.

Метафизическая философія съ самаго начала все искала первоначала міра, а съ Анаксагора начала искать и конечной цѣли міра, ибо все въ мірѣ казалось этой философіи цѣлесообразнымъ, а потому она и объясняла всѣ явленія міра изъ его конечныхъ цѣлей. Напротивъ, положительная наука искала и ищетъ генезиса и причинъ явленій, генетической и кавзальной связи между ними, и потому объясняетъ всѣ явленія міра изъ ихъ генезиса и изъ ихъ причинъ, ибо она признаетъ, что человѣкъ можетъ постигнуть знаніемъ только генезисъ и причины явленій міра, или можетъ стремиться только къ познанію, что̀, ка́къ, изъ чего и почему все есть, но не можетъ постигнуть знаніемъ, для чего все есть.

Поэтому положительная наука изгоняетъ изъ области знанія телеологическое міросозерцаніе, которое, впрочемъ, отвергаетъ даже и самый послѣдовательный метафизикъ Гегель, приводящій такіе наглядные примѣры отвергаемаго имъ телеологическаго міросозерцанія: „Травка (говорятъ телеологи) ро-

стетъ для того, дабы могли ее кушать животныя; а животныя существуютъ для того, дабы могли мы ихъ кушать. Цѣль деревьевъ та, чтобы мы кушали плоды съ нихъ и чтобы давать намъ топливо. Многія животныя одѣты въ мѣха, служащіе намъ для шубъ. Но — говоритъ Гегель—если такъ представлять себѣ цѣль и благо, то цѣль и благо лежатъ внѣ самого существа. Тогда натура (сущность) существа не разсматривается сама по себѣ, а только по отношенію къ другому существу, до котораго ему нѣтъ никакого дѣла. Дерево, трава суть существа природы, сами для себя существующія, и до той цѣлесообразности, что, напримѣръ, траву ѣдятъ (животныя), нѣтъ дѣла травѣ, какъ травѣ; равно нѣтъ дѣла и животному, что люди одѣваются въ ихъ мѣха. Цѣль значитъ прежде всего опредѣленіе (значеніе) существа, такое, которое находится внѣ существа; такъ, если мы говоримъ: эти вещи полезны, то это значитъ, что онѣ существуютъ для какой-либо цѣли (внѣ ихъ, для другого существа). Но это опредѣленіе (значеніе) существъ не есть ихъ собственное, а, напротивъ, есть для нихъ чуждое (внѣшнее); напротивъ, если мы говоримъ, что существо самоцѣльно, то это значитъ, что цѣль не есть внѣшняя для него, а ему имманентная, присущая сущность, его натура“.

По отношенію къ внѣшней природѣ вся цѣль сводилась прежде къ тому, что все въ ней служитъ на пользу человѣка; но когда, съ Галилея, земля перестала быть для человѣка центромъ міра, то вмѣстѣ съ тѣмъ и человѣкъ перестал быть цѣлью внѣшней природы и самъ пересталъ искать своей цѣли внѣ своей природы, внѣ себя; сталъ отрицать возможность не для вѣры, а для знанія постигнуть, что нѣчто внѣ его существующее ведетъ его къ какой-то конечной цѣли, являющейся для него предназначеніемъ, его верховнымъ благомъ, его блаженствомъ. А потому въ сферѣ знанія, науки, человѣкъ обратилъ особенное свое вниманіе на свою сущность, на самого себя, какъ на самоцѣльное существо, стараясь понять свою собственную сущность, природу.

Тогда единственною цѣлью существованія человѣка явилась для него эта его собственная сущность, природа, а единственнымъ мѣриломъ, критеріемъ всей своей дѣятельности, опять она же сама—эта же его собственная сущность, природа.

Эту сущность, природу человѣка всего ближе назвать человѣчностью или гуманностью, еслибъ послѣднимъ словомъ не такъ много злоупотребляли въ наше время. Итакъ, человѣческая сущность, человѣчность или, пожалуй, гуманность въ этомъ именно смыслѣ и стала нынѣ для человѣка цѣлью, вмѣщая въ себѣ то истинно-нравственное чувство, которое основано на любви къ людямъ вообще, и которое поэтому называется гуманностью въ смыслѣ человѣколюбія.

Такъ, нравственность стала для человѣка постояннымъ сознаніемъ своей сущности, человѣчности, гуманности, сознаніемъ своего идеала и постояннымъ проявленіемъ этого сознанія въ отношеніи къ себѣ самому и всему его окружающему, переставъ быть внѣшнимъ міровымъ закономъ безсознательной природы или закономъ недоступнымъ знанію сознательнаго существа; нравственность перестала быть установленіемъ природы, внѣшнимъ нравственнымъ закономъ, ибо человѣкъ пересталъ быть осуществленіемъ абсолюта; онъ призналъ природу и себя самостоятельными и самоцѣльными существами, существующими для себя, для своихъ цѣлей, а не средствами для чего-то другого, для какой-то непостижимой умомъ, внѣшней конечной верховной абсолютной цѣли, какъ закона абсолютной нравственности, ибо человѣкъ созналъ, что нравственность не существуетъ внѣ его, а есть его же собственная сущность; такъ что все нравственное есть человѣчное, гуманное, признанное таковымъ со стороны человѣка, насколько онъ успѣлъ познать свою сущность, натуру, насколько онъ развился до сознанія своей человѣчности, гуманности и насколько онъ проявляетъ это сознаніе и въ своемъ хотѣніи, и въ своей дѣятельности въ жизни.

Далѣе, право также перестало быть абсолютною, внѣ человѣка существующею, самосущею идеею правды и справедливости и стало тоже сознаніемъ со стороны человѣка своей сущности, человѣчности, гуманности и проявленіемъ этого сознанія въ отношеніяхъ къ другимъ людямъ, поскольку они суть члены одного и того же постояннаго и самоцѣльнаго общественнаго союза, и вообще ко всѣмъ людямъ, какъ ближнимъ или ближайшимъ себѣ существамъ,—сознаніемъ, развивающимся въ людяхъ по мѣрѣ того, какъ они познаютъ свою сущность

и проявляютъ ее въ общественныхъ отношеніяхъ съ прочими людьми.

Поэтому человѣкъ пересталъ смотрѣть и на наказаніе за нарушеніе права, за преступленіе противъ порядка общественной жизни, установленнаго и признаннаго самими людьми, его членами, какъ на удовлетвореніе абсолютной правды и справедливости, внѣ человѣка, внѣ общественной его жизни существующей, которое (удовлетвореніе) до того будто бы абсолютно, что еслибъ, какъ говоритъ Кантъ, члены общества рѣшились уничтожить между собою общественный союзъ и разойтись въ разныя стороны, то и тогда должно бы казнить послѣдняго преступника, который уже присужденъ къ казни, но котораго еще казнить не успѣли. Наконецъ, на государство и вообще на всѣ постоянные общественные союзы пересталъ смотрѣть человѣкъ, будто они для того существуютъ, чтобы по возможности осуществить на землѣ внѣ человѣка существующую абсолютную правду и справедливость, а онъ смотритъ на нихъ какъ на самоцѣльные союзы человѣческаго общежитія, существующіе сами для себя, какъ соотвѣтствующіе сущности человѣка, существенные ему и въ этомъ смыслѣ необходимые, но вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ на свободные союзы, свободно созидаемые, устраиваемые и признаваемые людьми для своихъ цѣлей.

Словомъ, положительная наука не признаетъ той телеологической этики, которая полагаетъ, что существуетъ сама по себѣ и для себя вѣчная, неизмѣнная абсолютная нравственность, въ формѣ абсолютнаго міровового внѣшняго нравственнаго закона, вѣчная, неизмѣнная абсолютная правда и справедливость, для осуществленія которой, какъ конечной цѣли мірозданія, созданъ человѣкъ и существуютъ союзы людского общежитія и для познаванія которой данъ человѣку умъ, которымъ вовсе не одарены прочія животныя—умъ, способный своимъ чистымъ мышленіемъ, интеллектуально созерцать все абсолютное, а слѣдовательно и абсолютную идею правды и справедливости и вообще абсолютную конечную цѣль міра.

Напротивъ, положительная наука признаетъ, что нравственность и право суть продукты проявленія самого человѣка, именно его сознанія возвышенія своей сущности, натуры, че-

ловѣчности, гуманности, признаваемыхъ человѣкомъ своими цѣлями, тождественными съ его сущностью, существенными для него и потому вносимыхъ человѣкомъ въ жизнь, именно въ жизнь общественную, въ жизнь постоянныхъ общественныхъ союзовъ, столь же самоцѣльныхъ, какъ самоцѣленъ и самъ человѣкъ, какъ самоцѣльны и всѣ видимыя существа въ мірѣ.

Что касается Анаксагоровой космогоніи, то положительная наука находитъ въ ней много такихъ несообразностей съ современнымъ состояніемъ опытныхъ наукъ, что не можетъ допустить подобныхъ Анаксагоровымъ объясненій даже въ смыслѣ научныхъ гипотезъ и вѣроятностей; ибо хотя положительная наука и допускаетъ научныя гипотезы и вѣроятности, но только такія, которыя опираются на положительныя данныя, а не на метафизическіе принципы и не на вымыслы поэтической фантазіи.

Все, что положительная наука можетъ признать достойнымъ вниманія въ Анаксагоровой космогоніи, сводится къ слѣдующему.

1. Анаксагоръ первый старался опредѣлить отношеніе между матеріею, веществомъ и силою.

Этимъ, какъ мы видѣли при разборѣ ученія атомистовъ, продолжаетъ до сихъ поръ серьезно заниматься современная положительная наука, особенно физика, стараясь привести къ единству теоріи атомистическую и динамическую.

2. Въ Анаксагоровыхъ гомэомеріяхъ или въ ученіи его, что все содержится во всемъ, заключается та мысль, признанная положительною наукою, что всѣ видимыя вещи суть тѣла сложныя, т.-е. суть или механическія смѣси, или химическія соединенія, такъ что даже тò, чтò химики называютъ *простыми* тѣлами, они отнюдь не считаютъ *абсолютно* простыми, т.-е. по своей сущности вовсе неразложимыми, а принимаютъ ихъ только за неразложенныя *пока* тѣла.

Физики же мало-по-малу стараются, какъ я уже говорилъ, возвести всѣ физическія явленія къ волнообразному движенію эѳира и атомовъ, въ чемъ много успѣли, особенно по отношенію къ звукамъ (слѣдовательно къ чувству слуха) и къ свѣту (слѣдовательно по отношенію къ чувству зрѣнія).

Наконецъ—3. Въ Анаксагоровой космогоніи положительная наука не можетъ не признать перваго усилія человѣческаго

ума, высвободившагося изъ-подъ авторитета теологической космогоніи, нераздѣльной съ теогоніею, самостоятельно проникнуть въ тайны если не происхожденія, то по крайней мѣрѣ постепеннаго устройства міра; этому усилію ума человѣческаго не можетъ и положительная наука поставить границъ и препонъ, ибо она признаетъ, что человѣку присуще безотчетное и безкорыстное стремленіе къ истинѣ, къ знанію, такъ что даже въ наше время появлялись и появляются попытки космогоніи или по крайней мѣрѣ геогоніи, иначе геологіи, т.-е. попытки объяснить себѣ по крайней мѣрѣ постепенное образованіе коры земной. Но какъ Анаксагоръ освободился отъ теологической космогоніи и замѣнилъ ее метафизическою космогоніею, такъ положительная наука освободилась отъ метафизической космогоніи, основанной на метафизическихъ принципахъ, и замѣнила ее, такъ сказать, положительною космогоніею, или по крайней мѣрѣ геологіею, основанною на положительныхъ фактахъ или на научныхъ гипотезахъ и вѣроятностяхъ. Но если разсматривать Анаксагорово философское ученіе съ метафизической точки зрѣнія, то можно воскликнуть вмѣстѣ съ Гегелемъ, который начинаетъ изложеніе Анаксагорова ученія слѣдующими словами: „Здѣсь только начинаетъ восходить свѣтъ, хотя еще и слабый. Умъ признается принципомъ“. Разберемъ эти слова.

Съ Анаксагора начинаетъ восходить свѣтъ. Въ самомъ дѣлѣ, съ признаніемъ ума верховнымъ принципомъ, признается верховнымъ принципомъ уже нѣчто чисто-умозрительное, а не отвлеченное отъ чувственнаго, ибо умъ созерцается чисто умомъ же; нѣчто абсолютное всеобщее, т.-е. всеобщая абсолютная истина для всякаго ума, ибо умъ есть нѣчто понятное для всякаго ума, для всякаго разумнаго существа; уму всего ближе самъ же умъ; или нѣчто абсолютно-сущее, ибо умъ есть всеобщее во всемъ и есть то̀, что̀ метафизики называютъ абсолютнымъ, безусловнымъ существомъ, или просто абсолютомъ. Но противъ этого значенія ума какъ верховнаго принципа у Анаксагора можно, казалось бы, возразить, что абсолютно-сущимъ у Анаксагора признается не только умъ, но и матерія, и что слѣдовательно Анаксагоръ принимаетъ два верховныхъ принципа: умъ и матерію; такъ что онъ, впадая въ дуализмъ, собственно не поставляетъ никакого верховнаго прин-

ципа, ибо онъ возможенъ только при монизмѣ. Но уже Аристотель устраняетъ это возраженіе, говоря: „Если бы кто сказалъ объ Анаксагорѣ, что онъ признаетъ два принципа, то хотя это согласно съ словами самого Анаксагора (т.-е. хотя это и вѣрно, и буквально вѣрно, ибо и матерію, и умъ Анаксагоръ равно называлъ сущимъ), однако же такое мнѣніе было бы ошибочно, ибо—какъ обыкновенно и принимаютъ—вѣрно то, что Анаксагоровъ принципъ есть умъ (а не матерія). Анаксагоръ (вѣдь) говорилъ, что первоначально все было смѣшано, а гдѣ ничего не отдѣлено, тамъ не существуетъ еще различнаго: тамъ нѣтъ ни бѣлаго, ни чернаго, ни сѣраго и никакого другого цвѣта, а все безцвѣтно; тамъ нѣтъ ни качества, ни количества и никакого опредѣленія (ограниченія, мѣры); тамъ все смѣшано, исключая только ума, ибо умъ есть несмѣшанный и чистый". Итакъ, по словамъ Аристотеля, умъ Анаксагоровъ, не будучи смѣшанъ съ матеріею, есть уже поэтому верховный принципъ, какъ нѣчто простое и отдѣльное отъ матеріи, самостоятельное, независимое.

Но мало того, по Анаксагору умъ и всемогущъ; онъ властенъ надъ матеріею, ибо онъ, какъ выражается тотъ же Аристотель, раздѣлилъ то̀, что̀ было нераздѣльно, что̀ было какъ бы въ хаосѣ, и образовалъ различныя вещи; умъ есть движущее начало, которое соединяетъ одинаковое и опять раздѣляетъ. Слѣдовательно умъ, будучи принципомъ движенія, движущимъ матерію, властенъ надъ нею, владычествуетъ надъ нею, подчиняетъ ее себѣ, а потому не матерія, а умъ есть верховный принципъ у Анаксагора, хотя не только умъ, но и матерія есть сущее по ученію Анаксагора. А такъ какъ умъ признается метафизиками не абстрактнымъ только отъ чувственнаго, отъ матеріальнаго, принципомъ, какъ всѣ принципы всѣхъ предшествующихъ Анаксагору греческихъ философовъ, а умозрительнымъ принципомъ, созерцаемымъ самимъ умомъ, его чистымъ мышленіемъ, то Гегель, съ метафизической точки зрѣнія, правъ, утверждая, что „съ Анаксагора начинаетъ восходить свѣтъ", т.-е. съ Анаксагора начинаетъ быть греческая философія чистымъ мышленіемъ; чистая же мысль есть всеобщая для всякаго ума, а слѣдовательно абсолютная истина, предметъ которой есть абсолютно сущее,

или есть абсолютъ. Но за Гегелемъ же мы можемъ повторить и другое его изреченіе, что хотя съ Анаксагора и начинаетъ восходить свѣтъ, но свѣтъ еще слабый. Въ самомъ дѣлѣ, поставленный у Анаксагора верховный принципъ, умъ, въ той его неопредѣленности, въ какой Анаксагоръ оставилъ его, неудовлетворителенъ съ метафизической точки зрѣнія въ трояком отношеніи; а въ этой его неудовлетворительности и заключалась логическая причина дальнѣйшаго развитія греческой философіи. Разсмотримъ же, въ какихъ именно трехъ отношеніяхъ верховный принципъ Анаксагора, умъ, оказался неудовлетворительнымъ съ метафизической точки зрѣнія, такъ что въ этихъ самихъ трехъ отношеніяхъ необходимо было развить Анаксагоровъ верховный принципъ, дабы могла пойти далѣе сама метафизическая философія у грековъ.

Во-первыхъ, нельзя не признать важнаго значенія Анаксагорова верховнаго принципа въ томъ отношеніи, что Анаксагоръ призналъ именно умъ за причину движенія, становленія міра, за силу, ибо этимъ самымъ онъ отвергъ всѣ другія причины движенія, становленія, частью чисто матеріальныя, частью вовсе не философскія, а именно:

1) И причину, которая была принята іонійцами-гилозоистами, т.-е. жизнь нераздѣльную съ матеріею, какъ причину чисто матеріальную;

2) И Эмпедокловы дружбу и непріязнь, какъ существа миѳическія, теологическія и, слѣдовательно, вовсе не философскія;

3) И необходимость или судьбу атомистовъ, какъ нѣчто полумиѳическое, полутеологическое, во всякомъ случаѣ какъ непостижимое знаніемъ и, слѣдовательно, необъяснимое, и —

4) Наконецъ, случай (τύχη), на который и тогда, какъ теперь, многіе ссылались, если не въ философіи, то по крайней мѣрѣ въ общежитіи, какъ на причину становленія міра, между тѣмъ какъ слово *случай* ничего не объясняетъ, кромѣ развѣ неумѣнія объяснить себѣ что-либо какою-либо дѣйствительною причиною.

Но Анаксагоръ назвалъ причину движенія, становленія міра, внѣшнюю силу міровую, *умомъ* собственно только по аналогіи съ умомъ человѣческимъ, слѣдовательно потому, что

ничего подобнаго его внѣшней міровой силѣ не представлялось ему въ опытѣ, въ дѣйствительности, кромѣ ума человѣческаго, равнозначащаго у него съ душой человѣческой. Умъ или душа въ человѣкѣ—видѣлъ онъ—даетъ движеніе тѣлу, будучи отъ него отдѣльнымъ, т.-е. простымъ, не сложнымъ изъ гомэомерій, и слѣдовательно самостоятельнымъ, независимымъ отъ нихъ; подобно этому уму человѣческому и внѣшняя міровая сила движетъ матерію, будучи простою и отъ него отдѣльною, т.-е. самостоятельною. Слѣдовательно—заключилъ онъ—и эта внѣшняя міровая сила есть умъ міровой,—простой и самостоятельный, какъ внѣшняя сила въ человѣкѣ есть умъ человѣческій, простой и самостоятельный. Но внѣшняя сила въ человѣкѣ, умъ человѣческій или душа—видѣлъ онъ—не только простъ и самостоятеленъ, независимъ отъ тѣла, но и подчиняетъ себѣ тѣло, всемогущъ надъ нимъ; а съ другой стороны, умъ человѣческій дѣйствуетъ цѣлесообразно, сознавая конечную цѣль своей дѣятельности и средства къ ея достиженію, такъ что онъ всевѣдущъ, т.-е. знаетъ все, что̀ необходимо для цѣлесообразной дѣятельности. Подобно тому и внѣшняя міровая сила, міровой умъ всемогущъ надъ матеріею и всевѣдущъ, будучи причиною цѣлесообразнаго устройства міра. Вотъ такимъ-то образомъ и вышло у Анаксагора, что свой верховный принципъ, внѣшнюю міровую силу, онъ, по аналогіи съ умомъ человѣческимъ, или съ душою, не только назвалъ умомъ, но и приписалъ этому міровому уму тѣ же свойства, какія замѣтилъ въ умѣ человѣческомъ: не только простоту и самостоятельность, но и всемогущество и всевѣдѣніе. Приписавъ внѣшней міровой силѣ, отождествленной съ умомъ, всемогущество и всевѣдѣніе, онъ тѣмъ самымъ придалъ уму личность, говорилъ о немъ какъ о личномъ существѣ, ибо всемогущество и всевѣдѣніе нераздѣльны съ свободною волею и съ самосознаніемъ, а свободная воля и самосознаніе и составляютъ существенныя свойства личнаго существа, лица.

Но, съ другой стороны, умъ у Анаксагора есть не болѣе какъ внѣшняя сила, которая не есть личное существо, не есть лицо; не будучи лицомъ, она есть вещь, а потому Анаксагоръ называетъ умъ *вещью*, тѣмъ только отличающеюся отъ прочихъ вещей, что умъ есть, какъ онъ выражается, чистѣйшая и тон-

чайшая изъ всѣхъ вещей; какъ вещь, онъ состоитъ по Анаксагору, какъ и всѣ вещи, изъ частицъ, которыя и входятъ въ составъ нѣкоторыхъ вещей; частицы ума, входя въ составъ вещи, дѣлаютъ ее одушевленною, ибо умъ тождественъ у Анаксагора съ душой; такъ всѣ растенія и животныя суть одушевленныя вещи, именно потому, что въ нихъ входятъ частицы ума.

Эти частицы ума находятся въ одушевленныхъ вещахъ въ разной мѣрѣ, т.-е. болѣе или менѣе: чѣмъ ихъ болѣе, тѣмъ одушевленная вещь выше по уму, а чѣмъ менѣе, тѣмъ ниже, такъ что хотя во всѣхъ одушевленныхъ вещахъ есть умъ, но въ различной степени. Итакъ, Анаксагоръ говоритъ о своемъ верховномъ принципѣ, умѣ, то какъ о существѣ личномъ, приписывая ему не только простоту и самостоятельность, но и всемогущество и всевѣдѣніе, то, въ то же время, какъ о существѣ безличномъ, какъ о чистѣйшей и тончайшей вещи, имѣющей частицы, т.-е. сложенной изъ частицъ, и слѣдовательно не простой и несамостоятельной (отъ матеріи); а если умъ не простъ и несамостоятеленъ, то онъ и не всемогущъ, т.-е. онъ не имѣетъ власти надъ прочими вещами, будучи самъ вещью, и не всевѣдущъ, т.-е. онъ несознательно дѣйствуетъ цѣлесообразно, а безсознательно, какъ внѣшняя сила, слѣдовательно —онъ есть существо безличное.

Впрочемъ, что Анаксагоръ съ одной стороны говоритъ о своемъ верховномъ принципѣ, умѣ, какъ бы о личномъ существѣ, приписывая ему простоту, самостоятельность, всемогущество и всевѣдѣніе, а съ другой стороны говоритъ объ умѣ какъ о существѣ безличномъ, какъ о вещи, но въ смыслѣ безличной внѣшней силы, — то это нисколько не есть противорѣчіе, ибо простота ума есть у него только относительная, т.-е. онъ проще, нежели прочія вещи; умъ есть только чистѣйшая и тончайшая изъ вещей; притомъ вѣдь въ томъ же смыслѣ Эмпедоклъ признавалъ корни вещей тоже простыми, а атомисты признавали атомы также простыми, несмотря на то, что и корни вещей, и атомы суть вещи, первовещества безличныя, слѣдовательно можно было говорить и Анаксагору о простотѣ ума, какъ силы, какъ другіе философы говорили о простотѣ матеріи; а вовсе Анаксагоръ не разумѣлъ подъ

простотой ума того, что теперь психологи-метафизики называютъ простотою души, какъ существа духовнаго и потому несложнаго, въ отличіе отъ тѣла, какъ существа матеріальнаго и потому сложнаго. Затѣмъ самостоятельность Анаксагорова ума значитъ не болѣе, какъ его отдѣльность отъ матеріи, т.-е. что сила не есть матерія, а матерія не есть сила, а вовсе не значитъ той самостоятельности, которую нынѣ философы-метафизики приписываютъ духу, отказывая въ ней матеріи. Что касается всемогущества и всевѣдѣнія Анаксагорова ума, то и другіе древніе философы приписывали подобныя свойства такимъ существамъ, которыхъ они вовсе не считали личными существами, а которыя только поэтически олицетворяли, какъ греческіе теологи олицетворяли силы и явленія природы и этическія понятія.

Такъ іонійцы-гилозоисты олицетворяли жизнь матеріи, называя ее божествомъ, между тѣмъ какъ подъ божествомъ своимъ они разумѣли именно нѣчто безличное. Такъ пиѳагореецъ Филолай говоритъ о единицѣ и вообще о числѣ, какъ о существѣ мыслящемъ, слѣдовательно какъ бы личномъ, между тѣмъ какъ число есть у него только математическая форма матеріи и, слѣдовательно, нѣчто безличное. Такъ элеецъ Ксенофанъ назвалъ свое всеединое сущее божествомъ, а Парменидъ приписывалъ также мышленіе своему всеединому сущему, бытію, между тѣмъ какъ это бытіе есть у нихъ не что иное какъ матеріальная, а слѣдовательно безличная субстанція міра. Такъ Гераклитъ говорилъ о міровомъ разумѣ, но съ прибавкою, что люди вдыхаютъ этотъ разумъ изъ окружающаго ихъ воздуха; слѣдовательно этотъ разумъ находится въ воздухѣ, въ матеріи, насъ окружающей, и потому вовсе не есть нѣчто личное и проч.

Словомъ, Анаксагоровъ умъ есть не болѣе, какъ безличная міровая внѣшняя сила, движущая матерію, какъ безсознательная причина ея движенія и цѣлесообразнаго устроенія въ мірѣ. Слѣдовательно Анаксагоръ могъ олицетворить въ такомъ смыслѣ свою внѣшнюю силу, какъ другіе олицетворяли матерію; но олицетворялъ ее, впрочемъ, такъ, что свойства его ума не подходятъ прямо ни къ безличному матеріальному, ни къ личному духовному существу; слѣдовательно умъ у него оставленъ

и въ этомъ отношеніи неопредѣленнымъ; Анаксагоръ вовсе не опредѣлилъ, чтò это за умъ: если онъ всемогущъ и всевѣдущъ, то онъ долженъ быть субъектомъ, котораго свойства суть всемогущество и всевѣдѣніе, или объективнымъ, т.-е. присущимъ міру, ему имманентнымъ умомъ.

Въ этой неопредѣленности значенія Анаксагорова ума и заключалась логическая необходимость дальнѣйшаго развитія греческой метафизической философіи. Нужно было опредѣлить умъ, какъ субъектъ или какъ объектъ, и вотъ послѣдующіе философы-метафизики, софисты, Сократъ съ сократиками и Платонъ старались опредѣлить неопредѣленный Анаксагоровъ умъ. Софисты опредѣлили его какъ субъективный умъ единичнаго человѣка; Сократъ и сократики—какъ субъективный умъ человѣка вообще или общечеловѣческій умъ, а Платонъ — какъ объективный умъ божественный, т.-е. міровой, имманентный міру.

Во-вторыхъ, нельзя не признать важнаго значенія того, что Анаксагоръ представилъ свой верховный принципъ—умъ—какъ мѣру всего сущаго, въ томъ смыслѣ, что умъ, какъ внѣшняя сила, полагаетъ мѣру безмѣрной хаотической матеріи, т.-е. опредѣляетъ матеріально сущее качественно и количественно въ нераздѣльности, ибо этимъ представленіемъ Анаксагоръ соединилъ во всесторонность одностороннія воззрѣнія на становящееся сущее Эмпедокла, опредѣлившаго сущее только качественно, и атомистовъ, опредѣлившихъ сущее только количественно. „Въ самомъ дѣлѣ, въ мѣрѣ (говоритъ Гегель) соединены качество и количество... Мѣра есть сущее единство качественнаго и количественнаго; моменты мѣры, какъ существованія, тубытія, опредѣленнаго бытія (т.-е. во всемъ, чтò существуетъ), суть качество и количество этого единства и притомъ не только въ физическомъ существованіи (въ физическомъ мірѣ), но и въ нравственномъ бываетъ также переходъ количественнаго въ качественное и являются различныя качества, основывающіяся на различіи (количественномъ) величины. Напримѣръ, болѣе или менѣе легкомыслія—переступается мѣра легкомыслія и выступаетъ совсѣмъ другое—преступленіе (превращается въ преступленіе); болѣе или менѣе какого-либо качества—и вотъ право переходитъ въ неправо, добродѣтель

—въ порокъ... И государства вслѣдствіе своего различія въ величинѣ (количественнаго различія) имѣютъ различный качественный характеръ. Такъ и законы, и устройство (государства) измѣняются съ увеличеніемъ государства и съ умноженіемъ числа граждань (Пруссія). Государство имѣетъ мѣру своей величины, переступивши которую, оно разрушается, при томъ же самомъ устройствѣ, которое только вслѣдствіе другого объема, только потому, что государство было меньше или больше, составляло его счастіе и силу (Римъ)".

Но Анаксагоръ представлялъ умъ только какъ мѣру матеріи, слѣдовательно только въ физическомъ мірѣ.

Такое значеніе ума какъ мѣры у Анаксагора не могло удовлетворить метафизиковъ и вотъ почему. Умъ у Анаксагора, какъ мы видѣли, остался неопредѣленнымъ въ томъ отношеніи, что онъ есть и безличная сила, и нѣчто больше силы, нѣчто личное; умъ, какъ безличная сила, есть мѣра сущаго въ томъ только смыслѣ, что имъ качественно и количественно опредѣляется мѣра безмѣрной матеріи. Но если на умъ смотрѣть какъ на личное всемогущее и всевѣдущее существо, то онъ долженъ быть уже субъективнымъ или объективнымъ умомъ, котораго мышленіе, мысль должна стать мѣрою всего сущаго, т.-е. мѣриломъ, критеріемъ того, что̀ есть сущее и слѣдовательно что̀ есть истина и что̀ есть, напротивъ, несущее, и слѣдовательно что не есть истина, ибо, какъ мыслящій субъектъ, умъ становится мѣриломъ, критеріемъ истины. Мало того, самое мышленіе ума, сама мысль должна стать сущимъ и слѣдовательно истиной, между тѣмъ какъ все прочее перестаетъ уже быть сущимъ, истиннымъ.

Поэтому для дальнѣйшаго развитія философіи нужно было, опредѣливши умъ какъ субъективный или объективный, опредѣлить его уже какъ мѣру въ смыслѣ такого ума, а не въ смыслѣ внѣшней силы, или, другими словами, признать, что умъ, какъ умъ мыслящій или его мысль, есть мѣра всего сущаго, т.-е. есть не только мѣрило сущаго и истиннаго, но и есть самое сущее — истина, что̀ и признали слѣдующіе за Анаксагоромъ философы. Но при такомъ опредѣленіи ума, какъ мыслящаго ума, если умъ этотъ опредѣленъ, какъ опредѣлили софисты, какъ субъектный умъ человѣка-индивида, то

отсюда слѣдуетъ само собою, что мѣра, мѣрило всего сущаго, всякой истины и есть мышленіе, мысль человѣка, какъ индивида. Индивидуальная же мысль есть мнѣніе, представленіе. Вотъ почему, по ученію софистовъ, мнѣнія, представленія суть критеріи сущаго, истины, или самое сущее, истины.

Если умъ опредѣлить, какъ опредѣлилъ Сократъ и сократики, какъ субъективный умъ человѣка вообще, то отсюда слѣдуетъ само собою, что мѣра всего сущаго, всякой истины, самое сущее, самая истина и есть мышленіе, мысль человѣка вообще. Общечеловѣческая же мысль есть понятіе. Вотъ почему, по ученію Сократа и сократиковъ, понятія суть мѣрила, критеріи сущаго, истины, и суть самое сущее, истины.

Наконецъ, если умъ опредѣлить, какъ опредѣлилъ Платонъ, какъ объективный умъ міровой, или, какъ онъ называлъ—божественный умъ, то отсюда слѣдуетъ само собою, что мѣрою сущаго, истины, и самимъ сущимъ и самою истиною будетъ мысль объективная, самосущая, мірового божественнаго ума, т.-е. ума имманентнаго міру, т.-е. самосущая, міровая, объективная мысль, имманентная міру; такая объективная міровая, имманентная міру, самосущая мысль названа Платономъ *идеею*. Вотъ почему по ученію Платона идеи суть мѣрило сущаго, истиннаго, или и суть сущее, истины.

Наконецъ, *въ-третьихъ*. Разсматривая съ метафизической точки зрѣнія Анаксагорово философское ученіе въ третьемъ и послѣднемъ отношеніи, нельзя не признать важнаго значенія того, что Анаксагоръ представилъ умъ какъ причину цѣлесообразнаго устройства міра, ибо въ этомъ признаніи заключается implicite мысль о томъ, что міръ имѣетъ конечную цѣль, и что вообще конечная цѣль всякой цѣлесообразной дѣятельности ума есть благо, добро, хотя самъ Анаксагоръ не выразилъ этой мысли explicite, и въ этомъ состоитъ также неудовлетворительность его ученія.

Въ самомъ дѣлѣ, до Анаксагора греческіе философы вовсе не говорили о цѣлесообразномъ устройствѣ міра, а слѣдовательно вовсе не разсуждали о конечной цѣли міра. Они разсуждали только о началѣ или о происхожденіи міра. Напротивъ, Анаксагоръ первый обратилъ вниманіе философовъ не

только на начало или происхожденіе міра, или на источникъ, изъ котораго произошелъ міръ съ содержимыми въ немъ вещами (именно на матеріальное сущее, или гомеомеріи), но и на конечную цѣль, для которой міръ существуетъ и слѣдовательно для достиженія которой предназначены содержимыя въ мірѣ существа. Этимъ онъ далъ новое направленіе греческой философіи, за что Аристотель его превозноситъ надъ предшествующими философами.

Смотря на устройство міра и видя, что это устройство цѣлесообразно, т.-е. что все въ мірѣ служитъ средствомъ, ведущимъ къ достиженію конечной цѣли міра, Анаксагоръ заключилъ, что причина этой цѣлесообразности есть та же внѣшняя сила, которая дала движеніе матеріи, но уже сила разумная, а не только могучая—слѣдовательно умъ, ибо цѣлесообразная дѣятельность можетъ быть приписываема только такому существу, которое соединяетъ въ себѣ силу, могущество со знаніемъ, съ разумностью, съ интеллигенціею. Такъ Анаксагоръ училъ слѣдующихъ за нимъ философовъ-метафизиковъ соединять понятіе объ умѣ, о сознаніи, разумности, объ интеллигенціи, съ понятіемъ о силѣ, о могуществѣ. До Анаксагора только понятіе о безсознательной, неразумной силѣ, могуществѣ было единственнымъ аттрибутомъ, придаваемымъ философами принципу образованія міра. И жизнь у іонійцевъ-гилозоистовъ, и дружба и непріязнь у Эмпедокла, и необходимость, судьба у атомистовъ были такими принципами, единственнымъ аттрибутомъ которыхъ была только сила, могущество, а вовсе не интеллигенція, не умъ. Напротивъ, у Анаксагора всевѣдѣніе, слѣдовательно интеллигенція, и всемогущество, слѣдовательно сила, были выставлены какъ два существенные, нераздѣльные аттрибута, принципа образованія міра, и все это потому, что до Анаксагора философы не видѣли того въ мірѣ, чтѷ увидѣлъ первый Анаксагоръ, именно: его цѣлесообразнаго устройства.

Чтобы міръ былъ устроенъ цѣлесообразно, для этого недостаточно, чтобы первопричина его устройства была только всемогуща, была только силою; для этого необходимо еще, чтобы она была и разумна, была интеллигенціею, умомъ. Вотъ почему у Анаксагора верховный принципъ есть умъ, тожде-

ственный съ силою, или, другими словами, вотъ почему Анаксагоръ приписалъ своему принципу движенія матеріи и всемогущество—какъ силѣ, и всевѣдѣніе—какъ уму; вотъ почему отождествилъ онъ силу съ умомъ.

Хотя своему уму и приписалъ онъ не только всемогущество, какъ силѣ, но и всевѣдѣніе, какъ интеллигенціи, но въ то же время у него умъ есть вещь, и слѣдовательно не болѣе, какъ неразумная, хотя и всемогущая причина цѣлесообразнаго устройства міра, ведущая міръ слѣпо, безсознательно къ несознаваемой ею, къ невѣдомой ей конечной цѣли. При такой неопредѣленности Анаксагорова ума, Анаксагоръ не могъ ясно сознать и опредѣлить эту конечную цѣль цѣлесообразно устрояющаго міръ ума, ибо для этого опредѣленія нужно было ему опредѣлить умъ или какъ субъектъ, т.-е. какъ разумное существо, сознательно дѣйствующее по цѣлямъ, мыслящее, имѣющее въ мысли, въ намѣреніи, въ виду устроить міръ для извѣстной ему конечной цѣли, или же какъ объективный умъ, присущій, имманентный самому міру, какъ умъ міровой, божественный, дѣйствующій по самой своей сущности, разумности, не иначе, какъ разумно, слѣдовательно цѣлесообразно, т.-е. нужно было признать не кавзальную связь явленій въ мірѣ, а связь телеологическую. Но Анаксагоровъ умъ не опредѣленъ ни какъ субъективный, ни какъ объективный умъ, а слѣдовательно не могла быть имъ опредѣлена и конечная цѣль міра. Конечную цѣль дѣятельности ума опредѣлили уже слѣдующіе за Анаксагоромъ метафизики, именно какъ благо, добро, ибо они признали, что конечная цѣль цѣлесообразной дѣятельности ума, какъ субъективнаго или же какъ объективнаго ума, всегда есть не что иное, какъ благо, добро, т.-е. признали, что всякое разумное существо всегда дѣйствуетъ не иначе, какъ имѣя въ виду въ своемъ мышленіи, въ своихъ мысляхъ, въ своемъ намѣреніи, благо или добро, какъ конечную цѣль своей цѣлесообразной дѣятельности; что потому мысль ума о благѣ, добрѣ, всегда предшествуетъ, при цѣлесообразной дѣятельности, своему осуществленію въ этой дѣятельности; а потому и поставили умъ съ его мышленіемъ или мысль ума какъ первое, какъ первоначало, первопричину цѣлесообразной дѣятельности, а цѣль—какъ послѣднее, какъ конецъ

этой дѣятельности. Но если умъ или мысль ума есть начало, первопричина цѣлесообразной дѣятельности, то какимъ словомъ должно—думали метафизики—обозначить ея конецъ, конечную цѣль? Самое выразительное и самое понятное, вообще самое приличное слово, которымъ можетъ быть обозначена конечная цѣль — думали они — есть слово благо, добро. Это-то слово, для обозначенія конечной цѣли всякой цѣлесообразной дѣятельности ума вообще, какъ субъективнаго, такъ и объективнаго, и есть то новое понятіе, до котораго дошелъ Анаксагоръ, но предъ которымъ онъ остановился, не раскрывая его explicite, не развивъ изъ своей мысли о цѣлесообразномъ устроеніи міра, въ которой оно заключалось уже implicite, нераскрытое. Одинъ метафизикъ (*Ferrier*) поясняетъ такимъ нагляднымъ примѣромъ соотношеніе между умомъ, какъ началомъ, первопричиной, и между концомъ или конечной цѣлью его цѣлесообразной дѣятельности, какъ благомъ, съ другой стороны. Положимъ, что какой-нибудь дикарь, живущій среди дикарей же, задумалъ, вознамѣрился достигнуть такой цѣли, о которой еще не помышлялъ никто изъ его единоплеменниковъ,—напримѣръ вмѣсто пещеры, шалаша, землянки, гдѣ до того жилъ онъ, выстроить себѣ домъ, какъ жилище, представляющее несравненно болѣе удобствъ, нежели пещера и проч., и слѣдовательно какъ нѣчто для него благое, увеличивающее его благосостояніе. Размысливши самъ съ собой, онъ видитъ, что не можетъ достигнуть этой цѣли, не употребивъ въ дѣло нужныхъ къ тому, или цѣлесообразныхъ, матеріальныхъ средствъ, въ видѣ дерева, камней, глины и т. п. Эти матеріальныя средства становятся такимъ образомъ для него ближайшею посредствующею цѣлью, которой онъ долженъ достигнуть, прежде нежели онъ достигнетъ конечной цѣли. Но, продолжая размышлять съ собою, онъ видитъ, что и этой посредствующей цѣли онъ не можетъ достигнуть безъ другихъ средствъ въ видѣ орудій, инструментовъ, нужныхъ для постройки дома,—средствъ формальныхъ, ибо этими средствами дается извѣстная форма матеріальнымъ средствамъ—дереву, камню, глинѣ.

Такимъ образомъ, и эти формальныя средства становятся для него новою посредствующею цѣлью, которой онъ долженъ

достигнуть. Прежде достиженія конечной цѣли, но опять размышляя самъ съ собой, онъ видитъ, что нельзя достигнуть и этой новой, посредствующей цѣли, если онъ не будетъ умѣть сдѣлать эти орудія, инструменты; и затѣмъ если ему не окажутъ пособія его сосѣди въ приготовленіи этихъ орудій и въ постройкѣ дома. Такъ, приготовленіе орудій, инструментовъ и человѣческая помощь становятся у него средствами для достиженія конечной цѣли; эти средства можно назвать дѣятельными средствами или силами; или они становятся для него новою посредствующею цѣлью для достиженія конечной цѣли. Наконецъ, еще разъ размысливши самъ съ собой, онъ видитъ, что онъ не можетъ достигнуть и этой посредствующей цѣли, не запасшись напередъ съѣстными припасами, чтобы прокормить себя и другихъ, пока они будутъ приготовлять дерево, камни, глину, инструменты и пока будутъ строить домъ. Пріобрѣтеніе этой провизіи есть опять дѣятельное средство, а вмѣстѣ и новая посредствующая цѣль и притомъ самая ближайшая, ибо онъ долженъ достигнуть ея прежде, чѣмъ онъ можетъ надѣяться достигнуть всѣхъ прочихъ посредствующихъ цѣлей, ведущихъ, какъ средство, къ достиженію конечной цѣли.

Но вотъ дикарь съ своими сосѣдями уже строитъ домъ, переходитъ въ него жить и пользуется всѣми удобствами этого новаго жилья, и слѣдовательно достигаетъ того благосостоянія, блага, которое онъ имѣлъ въ виду, какъ конечную цѣль всей своей цѣлесообразной дѣятельности.

Изъ этого простого примѣра ясно, сколькихъ посредствующихъ цѣлей нужно достигнуть дикарю прежде, нежели будетъ достигнута его конечная цѣль, и какъ всякое средство (instrumenta) превращается въ цѣль, прежде нежели будутъ достигнуты причины (causae instrumentales) и, наконецъ, конечная цѣль или конечная причина, совпадающая съ принципомъ движенія, какъ побужденія, мотива (causa finalis— какъ ее называетъ Аристотель). Кромѣ того, изъ этого же примѣра видно различіе между конечною цѣлью или конечною причиною (causa finalis), съ одной стороны, и между средствами или посредствующими цѣлями или причинами (causae instrumentales), съ дру-

гой стороны. Въ данномъ примѣрѣ конечная цѣль, это—удобства жизни дикаря, его благосостояніе, благо, добро, какъ конечная цѣль всей его осмысленной, разумной, цѣлесообразной дѣятельности. Дѣятельная причина — это дѣятельная сила дикаря, которая сдѣлала его способнымъ совершать всѣ необходимыя дѣла, прежде чѣмъ домъ могъ быть построенъ, а также самая постройка дома при дѣятельной помощи сосѣдей; матеріальная причина — это дерево, камень, глина и провизія; формальная причина — это орудія, инструменты. Наконецъ, изъ этого же примѣра видно главное, что при всякой цѣлесообразной дѣятельности ей предполагается непремѣнно мысль, т.-е. предвидѣніе, знаніе, т.-е. всевѣдѣніе, знаніе всего, что̀ нужно при цѣлесообразной дѣятельности, а именно сознаніе конечной цѣли и средствъ къ ея достиженію, или — что̀ все равно—мысль, интеллигенція, умъ необходимо должны предшествовать осуществленію всякой цѣли, а недостаточно еще одной только силы, всемогущества. Положимъ, напримѣръ, что дикарь собралъ провизію безъ всякой цѣли, безсознательно, что онъ выучился дѣлать и надѣлалъ орудія, инструменты также безъ цѣли; что онъ упросилъ сосѣдей помочь ему въ его дѣятельности, но тоже опять безъ цѣли; что онъ и самъ принялся и принялись его сосѣди рубить дерево, обсѣкать камни, мѣсить глину и т. п. также безцѣльно; что онъ даже началъ строить домъ вмѣстѣ съ ними, не зная, что̀ онъ будетъ потомъ съ нимъ дѣлать, для чего онъ ему, какое для него будетъ отъ этого благо, добро; словомъ, положимъ, что мысль о конечной цѣли всей своей дѣятельности или мысль о благѣ, добрѣ, никогда не приходила ему на умъ, и что все, что̀ онъ ни сдѣлалъ, сдѣлано имъ, не имѣя въ виду никакой конечной цѣли, никакого блага, добра,—тогда мы можемъ рѣшительно сказать, что какъ бы мы ни удивлялись энергіи и силѣ, могуществу этого дикаря, мы имѣли бы весьма невыгодное мнѣніе объ его интеллигенціи, умѣ; мы должны были бы отрицать, что его дѣйствія были руководимы хоть сколько-нибудь мыслью, сознаніемъ, интеллигенціею, умомъ; мы могли бы считать его сильнымъ и энергическимъ, могучимъ дѣятелемъ, но никакъ не дѣятелемъ разумнымъ; мы не могли бы назвать его

дѣятельность цѣлесообразною и признать его самого причиною цѣлесообразной, слѣдовательно и благой дѣятельности, т.-е. дѣятельности, клонящейся къ какому-либо благу, какъ къ своей конечной цѣли или къ своей конечной верховной причинѣ. Итакъ, если кто предположитъ, что міръ не устроенъ ни для какой конечной, благой цѣли, а устроенъ безцѣльно, безсознательно, какъ тотъ дикарь построилъ свой домъ безцѣльно, такъ что на мысль ему никогда не приходили никакія удобства или польза дома, или благосостояніе свое, благо, — то какимъ бы всесильнымъ, всемогущимъ дѣятелемъ онъ ни представлялъ себѣ устроителя міра, онъ не могъ бы его представить себѣ мыслящимъ, разумнымъ, цѣлесообразно дѣйствующимъ, умомъ, котораго мысль есть начало или первопричина цѣлесообразной дѣятельности, а благо есть конецъ, конечная цѣль ея. И наоборотъ, если кто предположитъ, какъ предположилъ Анаксагоръ, что міръ устроенъ цѣлесообразно, въ такомъ случаѣ если не онъ самъ выведетъ отсюда, то выведутъ уже другіе, что міръ соотвѣтствуетъ во всемъ своемъ устройствѣ конечной цѣли, которая есть цѣль благотворная, есть благо, добро, и при этомъ, какъ бы ни было скудно и ограниченно познаніе ихъ объ этой цѣли, они были бы вынуждены разумною необходимостью, логикою, предположить, что не только сила, всемогущество, но и мышленіе, интеллигенція, умъ суть аттрибуты того, кто все устроилъ цѣлесообразно, къ благу, къ добру, что это есть существо разумное, слѣдовательно—умъ.

Вотъ Анаксагоровъ-то верховный принципъ, умъ, и есть въ зародышѣ понятія объ этомъ разумномъ существѣ, устрояющемъ міръ ко благу, цѣлесообразно, или его міровоззрѣніе и есть въ зародышѣ телеологическое міровоззрѣніе.

Въ самомъ дѣлѣ, допустить, что міръ имѣетъ конечную цѣль, значитъ допустить, что въ мірѣ все цѣлесообразно устроено; но конечная цѣль есть только другое слово для выраженія понятія о благѣ; съ другой стороны, конечною цѣлью, благомъ предполагаются мышленіе, интеллигенція. Слѣдовательно первопричина или верховный принципъ всего долженъ быть разумнымъ, или, другими словами, онъ есть умъ (νοῦς), а конечная цѣль его дѣятельности есть благо. Итакъ, въ по-

ставленіи Анаксагоромъ ума, какъ причины цѣлесообразнаго устройства міра, заключается implicite, нераскрытою, та мысль, что конечная цѣль всякой цѣлесообразной дѣятельности, всякаго ума, слѣдовательно дѣятельности разумной, мыслящаго, разумнаго существа, какъ субъективнаго, такъ и объективнаго ума, есть благо, добро.

Поэтому для дальнѣйшаго развитія греческой философіи, прежде всего было логически-необходимо explicite, раскрытымъ образомъ, опредѣлить конечную цѣль цѣлесообразной дѣятельности ума, какъ благо, добро, или, что̀ все равно, развить понятіе о благѣ, добрѣ, какъ понятіе о конечной цѣли всякой дѣятельности, всякаго ума, субъективнаго и объективнаго, и затѣмъ поставитъ благо, добро, верховнымъ принципомъ. И всѣ слѣдующіе за Анаксагоромъ философы старались развить Анаксагорову мысль. Но, разумѣется, они опредѣлили понятіе о благѣ, добрѣ, какъ конечной цѣли дѣятельности ума, различно, вслѣдствіе ихъ различнаго опредѣленія самого ума и его мысли, какъ мѣры всего сущаго и какъ самого сущаго, самой истины.

Софисты, опредѣливъ умъ какъ субъективный индивидуальный умъ человѣка, и мысль, какъ его индивидуальное мнѣніе, представленіе, опредѣлили и конечную цѣль дѣятельности этого индивидуальнаго ума, или благо, добро, какъ индивидуальное благо человѣка, основывающееся на его индивидуальныхъ мнѣніяхъ, представленіяхъ. Сократъ съ сократиками, опредѣливъ умъ какъ субъективный умъ человѣка вообще, и мысль—какъ его понятіе, опредѣлили и конечную цѣль дѣятельности человѣка вообще — благо, какъ благо, добро человѣка вообще, основывающееся на его понятіяхъ.

Платонъ, опредѣливъ умъ, какъ умъ объективный, божественный, міровой, и его мысль, какъ идеи объективныя, божественныя, міровыя, опредѣлилъ конечную цѣль міровой, божественной дѣятельности — благо, какъ божественную міровую идею или какъ верховную идею блага, добра, возвышающагося надъ всѣми идеями, какъ конечная цѣль возвышается надъ всѣми цѣлями или есть верховная цѣль.

Вообще Анаксагоромъ, съ одной стороны, заключается II-й

отдѣлъ, а съ другой стороны, открывается III-й отдѣлъ исторіи древней философіи. Анаксагоромъ, съ одной стороны, могъ заключиться натурфилософскій отдѣлъ, потому что въ составъ его философскаго ученія вошли, какъ моменты, принципы всѣхъ предшествующихъ ему натурфилософовъ: и сущее, какъ матерія, съ ея стихіями іонійцевъ-гилозоистовъ; и число, какъ гармонія, выразившаяся въ стройномъ мірѣ, космосѣ, пиѳагорейцевъ; и бытіе, какъ всеединое сущее, элейцевъ; и становленіе Гераклита; и сущее становящееся, опредѣленное качественно—Эмпедокла; и, наконецъ, сущее становящееся, опредѣленное количественно—атомистовъ. Съ другой стороны, Анаксагоромъ могъ открыться отдѣлъ III-й, этическій, потому что верховный принципъ Анаксагоровъ, умъ, послужилъ основою для этики: 1) Анаксагоровъ умъ, какъ цѣлесообразный, устрояющій міръ, опредѣляется уже какъ умъ вообще, цѣлесообразная дѣятельность котораго имѣетъ конечную цѣль, благо, добро, становящееся принципомъ этики у софистовъ и Сократа съ сократиками; и 2) потому что Анаксагоровъ умъ, какъ мѣра сущаго, опредѣляется также какъ умъ вообще, мысль котораго, будучи мѣриломъ, критеріемъ сущаго и истины, полагается въ основу діалектики софистовъ и Сократа съ односторонними сократиками.

Такъ переходимъ мы историко-генетически отъ Анаксагора, а съ нимъ отъ натурфилософовъ вообще, сперва къ софистамъ, а затѣмъ къ Сократу съ односторонними сократиками. Ибо у софистовъ діалектикой вырабатывается мнѣніе, представленіе, какъ мысль ума человѣка, индивида, а у Сократа съ сократиками вырабатывается діалектически же понятіе, какъ мысль человѣка вообще; такъ что у софистовъ мѣрою всего, критеріемъ истины, оказывается индивидуальное мнѣніе, представленіе человѣка, какъ индивида; а у Сократа съ сократиками мѣрою всего, критеріемъ истины, оказывается всеобщее понятіе человѣка вообще.

Въ заключеніе всего второго отдѣла представимъ его переходъ къ слѣдующему отдѣлу, изображенный въ сочиненіи Куно-Рейхлинъ-Мельдега (*Kuno-Reichlin-Meldegg*, „Der Parallelismus der alten und neuen Philosophie“, Leipzig und Hei-

delberg, (1866). „Первая ступень развитія и основанный на ней первый періодъ древней философіи (отъ Θалеса до софистовъ) была *догматика объективная*. Эта ступень есть догматическая, потому что она предполагаетъ познаніе чувственно-матеріальнаго внѣшняго міра и его существованія; объективна же она потому, что отправною точкою служитъ здѣсь натура матеріально-чувственнаго міра и потому, что субъектъ вовсе еще не отдѣленъ по своей натурѣ отъ объективнаго. По этой причинѣ на этой ступени развитія были отыскиваемы только принципы для объективной природы“.

„Философы, стоящіе на этой объективной ступени развитія и представляющіе начало греческой мудрости, суть древніе іонійцы“.

„Главные представители этой первой объективной ступени развитія, съ которой начинается первый періодъ греческой философіи, суть Θалесъ, Анаксимандръ и Анаксименъ. Всѣ они ищутъ сущность и послѣдній принципъ всѣхъ вещей и находятъ его въ постоянномъ, вѣчно-неизмѣняемомъ первовеществѣ, которое они называютъ стихіею, которое, какъ сущность явленій, есть пребывающій субстратъ, съ которымъ происходятъ измѣненія, какъ нѣчто несущественное, ничтожное относительно его. Выражаясь кратко, они ставятъ слѣдующіе принципы. Принципъ Θалеса—вода, Анаксимандра—безконечное, безкачественное первовещество и, наконецъ, верховный принципъ Анаксимена—безконечный, вѣчно движущійся воздухъ. Отсюда слѣдуетъ, что эта древняя іонійская философія рѣшительно заключаетъ въ себѣ пантеистическій элементъ, выступающій все сильнѣе и сильнѣе, пока онъ не находитъ своего полнаго развитія въ элейскомъ пантеизмѣ, который учитъ самому съ собой тождественному, единому, вѣчному, неподвижному, самому въ себѣ совершенному (познаваемому только умомъ) бытію. Онъ представляется постепенно развивающимся въ лицѣ Ксенофана, какъ его основателя,—Парменида, какъ его научнаго развителя,—и Зенона, какъ его діалектическаго защитника. Упомянутые до сихъ поръ мыслители образуютъ ту отрасль философовъ, которая ищетъ принципъ единства природы и, все болѣе и болѣе развиваясь, начиная съ чувственнаго вещества Θалеса и прочихъ древнихъ іонійцевъ, находитъ свое полное

заключеніе не въ воспринимаемомъ чувственно, а въ познаваемомъ только разумомъ бытіи элейцевъ, въ ихъ пантеизмѣ".

„Въ противоположность этому пиѳагорейцы находятъ сущность и верховный принципъ природы въ формѣ, вслѣдствіе чего они становятся основателями второй отрасли философіи перваго періода. Эта форма есть у нихъ въ то же время и матерія; они находятъ ее въ числѣ. Такъ какъ всѣ явленія, небесныя и земныя, познаются и располагаются въ порядкѣ только посредствомъ чиселъ, то по свидѣтельству Аристотеля они и сдѣлали число познавательнымъ и реальнымъ принципомъ міра, по формѣ и матеріи. У нихъ все есть число. Міръ есть цѣлое, гармонически упорядоченное по числовымъ отношеніямъ (κόσμος). Замѣчателенъ тотъ значительный прогрессъ въ объясненіи природы, который сдѣлали пиѳагорейцы сравнительно съ древними іонійцами. Этотъ прогрессъ проявляется главнымъ образомъ въ пиѳагорейской міровой системѣ, которая на научныхъ основаніяхъ была направлена совершенно противъ непосредственнаго чувственнаго наблюденія, противъ показанія чувствъ и впервые въ древности признала движеніе земли вокругъ другого небеснаго тѣла, вокругъ центральнаго огня. Число пиѳагорейцевъ есть не болѣе какъ отвлеченіе отъ всеобщихъ числовыхъ соотношеній чувственности, и въ этомъ смыслѣ оно стоитъ ниже единаго сущаго элейцевъ, познаваемаго только разумомъ. Такимъ образомъ оно составляетъ прямой переходъ отъ чувственной матеріи къ единому сущему элейцевъ".

„Гераклитъ составляетъ рѣшительную противоположность всѣмъ до сихъ поръ указаннымъ философскимъ школамъ, которыя искали существенное, постоянное сущее, пребывающую субстанцію или форму всего, и въ этомъ именно и находили принципъ объясненія природы; Гераклитъ же находилъ законъ, сущность и принципъ міра въ вѣчномъ становленіи, въ вѣчномъ движеніи и измѣненіи матеріи. Его ученіе составляетъ третью отрасль перваго періода древней философіи".

„Четвертую и послѣднюю отрасль перваго періода представляютъ Эмпедоклъ и атомисты. Ими предполагается главнымъ образомъ философія и Гераклита, и элейцевъ. Они

предлагали, во-первыхъ, то воззрѣніе, что не существуетъ въ дѣйствительности ни возникновенія, ни прехожденія, и, во-вторыхъ, что дѣйствительно существуетъ разнообразное множество вещей. Поэтому они должны были взглянуть на разнообразіе міра какъ на нѣчто первоначальное, т.-е. возвести это разнообразіе къ первоначально различнымъ веществамъ, и объяснять его измѣняющимся механическимъ движеніемъ (впервые введеннымъ въ философію Гераклитомъ), какъ соединеніемъ и разлученіемъ. Это и дѣлаютъ Эмпедоклъ и атомисты, различнымъ образомъ; Эмпедоклъ принимаетъ четыре стихіи (корни), какъ простое вѣчное, первобытное вещество; изъ нихъ онъ производитъ міръ механическимъ образомъ путемъ соединяющаго и разлучающаго движенія или, какъ онъ говоритъ, въ силу любви или дружбы и ненависти или непріязни. Атомисты же поступаютъ послѣдовательнѣе, влагая принципъ движенія въ само вещество и механически объясняя міръ изъ атомовъ и пустого пространства и ихъ движенія".

„Итакъ всѣ разсмотрѣнныя нами философскія системы находятся на объективной ступени развитія (или суть системы натурфилософскія, различныя системы философіи природы). Эта объективная ступень развитія должна быть первою, должна быть началомъ философіи каждаго народа, потому что исторія философіи есть только исторія развитія самосознанія человѣческаго духа, а для того, чтобы сознать себя (субъектъ) философія должна прежде стать предметною, объективною. А такъ какъ предметное, объективное есть прежде всего внѣшній міръ, и этотъ міръ, сообразно натурѣ вещества, матеріи, способенъ быть понимаемъ различнымъ образомъ, то въ предѣлахъ этой ступени развитія прежде всего должно было развиться разнообразіе системъ, чрезъ посредство которыхъ философскій духъ впервые могъ взойти къ началу самосознанія, къ единству самого себя (своего *я*). Ибо только путемъ различенія множественности восходимъ къ сознанію различающаго ее единаго, самого себя (своего *я*)".

„Вмѣстѣ съ тѣмъ начинается новая ступень развитія, ступень субъективности, второй періодъ греческой философіи, отъ софистовъ до Аристотеля и по-Аристотелевой философіи включительно. Дальнѣйшія внутреннія причины, которыми

обусловливается необходимость новой, субъективной ступени развитія, противоположной прежней ступени, объективной, и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимость новаго періода философіи заключаются ближайшимъ образомъ въ противоположностяхъ и противорѣчіяхъ между различными системами первой объективной ступени развитія перваго періода. Всѣ эти системы признавали за дѣйствительно существующее природу, какъ совокупность всего объективно-существующаго, не дѣлая различія — до Анаксагора — между объективнымъ, чувственно-воспринимаемымъ, матеріальнымъ бытіемъ, съ одной стороны, и нечувственнымъ, духовнымъ бытіемъ, мышленіемъ, съ другой стороны, какъ между двумя различными субстанціями. Они признавали природу единственнымъ непосредственнымъ предметомъ своего философскаго изысканія, отправляясь отъ догматическаго предположенія ея познаваемости вмѣсто того, чтобы прежде критически изслѣдовать возможность, условія и границы этой познаваемости. Поэтому они должны были придти, въ концѣ концовъ, къ одностороннимъ самопротиворѣчащимъ результатамъ, такъ какъ они отправлялись отъ догматическаго односторонняго предположенія, основаннаго на представленіи и наглядности. Однакоже, несмотря на всѣ противоположности и противорѣчія между собою, каждая изъ этихъ системъ возникла въ предѣлахъ объективной ступени изъ принципіально-вѣрнаго, правомочнаго объясненія природы и развилась послѣдовательно, такъ что хотя каждая изъ этихъ системъ и можетъ, вслѣдствіе ея противорѣчій, возбудить сомнѣніе въ объективно-вѣрной познаваемости природы, но съ своей отправной точки зрѣнія она все же казалась истиной. Поэтому ничего больше не оставалось, какъ вывести то заключеніе изъ совершившагося развитія системъ объективной ступени, что вовсе нѣтъ объективной, имѣющей всеобщую достовѣрность, истины, и что норму и критерій истины слѣдуетъ искать не въ чемъ либо внѣ насъ, не въ объективномъ, имѣющемъ всеобщую достовѣрность принципа, но въ насъ самихъ, что софисты выразили впервые положеніемъ: „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“. Въ выводѣ этого слѣдствія, естественно обнаруживающагося изъ историческаго хода натурфилософскихъ системъ, состоитъ

великая заслуга софистовъ, въ силу чего они стали основателями новой ступени развитія, противоположной прежней объективной,—ступени субъективности".

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Софисты, Сократъ и односторонніе сократики.

Излагая въ первой части исторію древней философіи права въ связи съ исторіею философіи вообще, слѣдуетъ отдѣлить всѣхъ этихъ философовъ-софистовъ, Сократа и одностороннихъ сократиковъ—съ одной стороны отъ непосредственно предшествующихъ имъ физиковъ или физіологовъ, въ смыслѣ натурфилософовъ, а съ другой стороны—отъ непосредственно слѣдующаго за ними Платона, такъ что, вслѣдствіе такого отдѣленія, составится третій отдѣлъ первой части.

Такое отдѣленіе софистовъ, Сократа и одностороннихъ сократиковъ и образованіе изъ нихъ особаго третьяго отдѣла не суть слѣдствія моего личнаго произвола, а имѣютъ слѣдующую собственную разумную причину.

Эта причина отдѣленія софистовъ, Сократа и одностороннихъ сократиковъ отъ физиковъ или физіологовъ (натурфилософовъ) заключается въ особомъ отличительномъ характерѣ философскихъ ученій физиковъ или физіологовъ (натурфилософовъ), который обыкновенно обозначаютъ словомъ *объективность* или же называютъ ихъ философію философіею природы, а характеръ философіи софистовъ, Сократа и одностороннихъ сократиковъ обозначаютъ словомъ *субъективность* и называютъ ихъ философію философіею понятія или философіею духа.

Философское ученіе всѣхъ философовъ, начиная съ софистовъ и оканчивая Аристотелемъ, можно назвать философіею понятія, или философіею духа, въ отличіе отъ философіи природы въ томъ смыслѣ, что между тѣмъ какъ тѣ философы (физики или физіологи) искали сущаго, сущности всего въ при-

родѣ, или отправлялись въ своемъ философскомъ ученіи отъ природы, внѣшняго, объективнаго міра, эти философы (софисты, Сократъ и односторонніе сократики) искали сущаго, сущности всего, въ умѣ, въ духѣ, въ мышленіи субъекта съ его понятіями, или отправлялись въ своемъ философскомъ ученіи отъ понятія, въ различныхъ, впрочемъ, значеніяхъ этого слова.

Въ самомъ дѣлѣ, уже въ лицѣ Анаксагора, натурфилософія—видѣли мы—дошла до ума, какъ верховнаго принципа; но хотя Анаксагоръ и возвысилъ умъ надъ веществомъ, матеріей, однакоже представлялъ его еще неопредѣленно, приписывая ему свойства невещественнаго, нематеріальнаго, мыслящаго существа, ума, духа, и въ то же время разсматривая его какъ природную силу, присущую веществу.

У послѣдующихъ философовъ, начиная съ софистовъ, умъ уже возвышается надъ природою, надъ внѣшнимъ, чувственнымъ, матеріальнымъ міромъ, а именно у софистовъ, Сократа и одностороннихъ сократиковъ умъ разсматривается уже не какъ умъ природный, а какъ умъ человѣческій, возвышающійся надъ природою, именно какъ чисто-нематеріальное, невещественное, мыслящее существо, духъ или мыслящій субъектъ.

Софисты обратили вниманіе на самопротиворѣчіе натурфилософіи въ самомъ высшемъ, послѣднемъ ея представителѣ, Анаксагорѣ,—который, какъ я сказалъ, представлялъ умъ не какъ мыслящее существо, а какъ природную силу,—и вывели отсюда несостоятельность всей предшествующей натурфилософіи, въ особенности невозможность познанія сущаго, какъ пребывающаго, отправляясь отъ природы, и потому разрушили натурфилософію, именно ея вѣру въ познаваемость дѣйствительности, а съ тѣмъ вмѣстѣ отвергли обращеніе мышленія къ природѣ съ цѣлью такого познанія и обратились отъ природы къ человѣческому уму, ибо изъ человѣческаго-то ума самъ Анаксагоръ заимствовалъ свое представленіе объ умѣ въ природѣ, какъ о природномъ умѣ.

Хотя софисты были первые философы, которые возвысили человѣческій умъ надъ природою, но подъ человѣческимъ умомъ они разумѣли умъ человѣка, какъ индивида, субъективно-индивидуальный умъ, какъ мыслящій субъектъ человѣка,

въ опытѣ, эмпирически-данный, со всѣмъ его мышленіемъ, какъ случайными и измѣнчивыми мнѣніями, представленіями, и со всею его волею, какъ произволомъ и своеволіемъ, а не человѣческій умъ вообще, т.-е. не его всеобщую сущность, съ его понятіями, какъ всеобщимъ мышленіемъ, и съ его волею, какъ волею общечеловѣческой (къ чему возвысился Сократъ); въ этомъ смыслѣ представленія, мнѣнія, а также произволъ, своеволіе человѣка, какъ индивида, въ данный моментъ признали софисты мѣрою всѣхъ вещей, т.-е. мѣриломъ, критеріемъ, рѣшающимъ, что̀ есть и чего нѣтъ, и чего хотѣть и что̀ дѣлать человѣку, и чего не хотѣть, не дѣлать.

Поэтому софисты оказали важную услугу философіи, поборовъ, разрушивъ догматизмъ натурфилософовъ, и вообще результатъ философіи софистовъ не только, какъ думаютъ нѣкоторые, отрицательный, только разрушающій старое, но также и положительный, дающій нѣчто новое взамѣнъ стараго. Этотъ новый положительный результатъ состоитъ въ томъ, что единичный эмпирическій субъектъ, человѣкъ, какъ индивидъ, въ самомъ себѣ находитъ мѣрило, критерій истинности, достовѣрности познанія, что изъ разрушенія самопротиворѣчащихъ объективныхъ принциповъ, изъ объективнаго сомнѣнія возникаетъ субъективная увѣренность и притомъ именно единичнаго эмпирическаго субъекта.

Хотя Сократъ, также какъ и софисты, опредѣлилъ умъ какъ умъ человѣческій, какъ мыслящій субъектъ, но у него этотъ субъектъ не есть человѣкъ эмпирическій, умозрительный, единичный, а есть человѣкъ вообще по своей сущности, съ его всеобщими, общечеловѣческими понятіями и съ его общею человѣческою волею, къ которымъ возвелъ Сократъ разнообразныя противоположныя мнѣнія, представленія, а также и хотѣнія людей, какъ индивидовъ. Онъ первый изъ философовъ выразилъ убѣжденіе, что ни о какомъ объектѣ нельзя ничего познать субъекту, пока не будетъ опредѣлена всеобщая сущность объекта или найдено его понятіе (въ собственномъ смыслѣ); что поэтому мѣриломъ, критеріемъ, повѣркою истинности, достовѣрности нашего познанія, нашихъ представленій, мнѣній служитъ именно это понятіе, и что философское самосознаніе, выраженное Сократомъ въ извѣстной формулѣ: „познай самого

себя“, есть начало и условіе всякаго истиннаго познанія, такъ что все познаніе вещей (существующаго) зависитъ отъ правильнаго пониманія со стороны человѣческаго ума сущности знанія. Въ этомъ смыслѣ съ Сократа и начинается положительная философія въ новомъ видѣ, какъ философія понятія, заступившая мѣсто прежней философіи природы, или натурфилософіи.

Натурфилософія, или философія природы, или такъ-называвшаяся физика или физіологія, которая до того составляла содержаніе почти всей философіи, становится мало-по-малу частію философіи; рядомъ съ нею является другая часть философіи — логика или діалектика, какъ наука о человѣческомъ мышленіи вообще, основанномъ на всеобщихъ понятіяхъ, ведущихъ къ знанію, къ истинѣ, и въ противоположность мнѣніямъ, представленіямъ, ведущимъ къ сомнѣніямъ, къ скептицизму, и третья часть философіи—этика, какъ наука о нравственности, основанной не на индивидуальномъ произволѣ человѣка, а на разумной общечеловѣческой волѣ. Обѣимъ этимъ наукамъ Сократъ положилъ основаніе.

За Сократомъ слѣдуютъ, наконецъ, тѣ его ученики и послѣдователи, которые ограничивались или собственно только изложеніемъ и приложеніемъ его ученія, какъ Ксенофонтъ, или же старались развить это ученіе далѣе, какъ киники, или циники, киреники, или киренаики, и мегарики, образовавшіе особыя сократическія философскія школы. Всѣмъ имъ обще то, что они или излагали, или развивали философское ученіе Сократа несовершенно, т.-е. односторонне и въ этомъ смыслѣ ихъ называютъ обыкновенно сократиками несовершенными, въ смыслѣ одностороннихъ, въ противоположность Платону, уже совершенному, т.-е. всестороннему сократику, философское ученіе котораго поэтому мы будемъ разсматривать въ слѣдующемъ новомъ, именно четвертомъ отдѣлѣ.

Въ дополненіе приведемъ замѣчательное, относящееся сюда, мѣсто о софистахъ и Сократѣ изъ сочиненія Шмидта (*Schmid aus Schwarzenberg*, „Grundriss der Geschichte der Philosophie“. Erlangen, 1867).

„Тѣмъ, что Анаксагоръ, превосходя всѣхъ своихъ предшественниковъ, установилъ трансцендентный умъ, индивидуали-

зированье котораго есть умъ человѣческій, качественно отличающійся отъ содержанія чувственныхъ сѣмянъ (элементовъ, стихій), былъ совершенъ психологически чрезвычайно богатый послѣдствіями поворотъ. Его рѣзкимъ онтологическимъ дуализмомъ произведено измѣненіе принциповъ, результатъ котораго имѣлъ своимъ послѣдствіемъ опредѣленное подчиненіе природнаго духовному; какъ умъ есть владыко міра вообще, такъ индивидуальный умъ есть владыко чувственнаго міра".

„Природа, философія природы и законъ тождества отступаютъ назадъ; духъ, философія духа и законъ противоположности выступаютъ впередъ. Все содержаніе человѣческаго сознанія выбрасывается за бортъ; духу же непосредственно затѣмъ остается только чистое отрицаніе (скептицизмъ). Онъ (по ученію софистовъ) уже ничему не вѣритъ; но онъ также и не знаетъ ничего вѣрнаго (а между тѣмъ надобно или вѣрить, или знать); онъ (по ученію Сократа) долженъ научиться познавать самого себя. Такимъ образомъ, этотъ процессъ поворота имѣетъ два главные момента: во-первыхъ, отрицаніе всего существовавшаго до тѣхъ поръ знанія, бывшаго только мнѣніемъ, и возникновеніе того вѣрнаго знанія, что до сихъ поръ не знали ничего твердаго; и, во-вторыхъ, отысканіе непоколебимо твердаго пункта въ самомъ духѣ, чтобы воздвигнуть на немъ все зданіе знанія".

I. Софисты.

Сочиненія софистовъ не сохранились, кромѣ весьма немногихъ отрывковъ изъ нихъ. Но о философскомъ ученіи ихъ мы имѣемъ достаточно свѣдѣній у Аристотеля и въ особенности у Платона, хотя нельзя ручаться, чтобы Платонъ, выводя въ своихъ разговорахъ софистовъ, представилъ ихъ ученіе во всемъ такимъ, какимъ оно было на самомъ дѣлѣ.

Софистъ есть греческое слово — σοφιστής. Первоначально означалось этимъ словомъ то же самое, что сроднымъ съ нимъ словомъ σοφός, а σοφός значило мудрый (человѣкъ), *мудрецъ*. Подъ мудрымъ же или мудрецомъ вовсе не разумѣлся первоначально философъ въ нынѣшнемъ смыслѣ слова, а только че-

ловѣкъ, владѣвшій какимъ-либо искусствомъ, умѣньемъ, искусный, свѣдущій въ какомъ-либо дѣлѣ и тѣмъ отличающійся отъ неискусныхъ въ данномъ дѣлѣ; такъ что мудрыми или мудрецами — софистами или софами — назывались и ремесленники, и музыканты, и пѣвцы, и поэты, и прорицатели, и врачи и проч. Затѣмъ софистъ, опять также какъ и σοφός, значило то, что у насъ называютъ вообще человѣкомъ *разумнымъ*, т.-е. практическимъ, дѣльнымъ, опытнымъ въ дѣлахъ житейскихъ, испытаннымъ въ практической, житейской мудрости, т.-е. въ дѣлахъ домашней, а особенно въ общественной и государственной жизни, такъ что такой мудрецъ и самъ можетъ найтись въ жизни, и другихъ можетъ тому научить, давая имъ полезные для жизни совѣты, словомъ — это житейскій или практическій мудрецъ.

Въ этомъ смыслѣ семь мудрецовъ греческихъ назывались *мудрецами*, σοφοὶ или *софистами*.

Впослѣдствіи словомъ *софистъ* начали означать, опять также тождественно съ σοφός, уже философа, въ смыслѣ теоретическаго мыслителя, который опытностью, ученіемъ и размышленіемъ достигъ знанія высшихъ истинъ, высшаго истиннаго знанія, или который, по крайней мѣрѣ, старается достигнуть высшаго знанія и въ этомъ смыслѣ стремится къ мудрости, т.-е. къ истинному знанію, любитъ мудрость, отчего и называется любомудрымъ, философомъ — φιλοσοφὸς (говорятъ, что въ смыслѣ стремящагося къ такой мудрости, или любомудраго, Пиѳагоръ назвалъ себя первымъ философомъ).

Наконецъ, съ современника Сократова, съ философа Протагора, который первый самъ себя назвалъ *софистомъ*, слово *софистъ* начинаетъ отличаться отъ *слова* σοφός, а именно такъ, что хотя софистъ все еще имѣетъ значеніе философа, въ смыслѣ теоретическаго мыслителя, но софистами начинаютъ называть уже особаго рода философовъ, теоретическихъ мыслителей съ особымъ философскимъ направленіемъ, которые образуютъ въ этомъ смыслѣ особую группу философовъ или особую философскую школу, главными и старѣйшими представителями которой были: *Протагоръ*, *Горгій*, *Продикъ* и *Гиппій*.

Каждый изъ нихъ, особенно же два первые софиста, имѣли много учениковъ, но въ двоякомъ смыслѣ: или въ смыслѣ

послѣдователей ихъ философскаго ученія, или въ смыслѣ учениковъ, которыхъ софисты обучали за деньги разнаго рода премудростямъ и добродѣтелямъ въ греческомъ смыслѣ, напр. искусству правленія домомъ (экономикѣ) и государствомъ (политикѣ), — чему, напр., училъ въ особенности Протагоръ; или риторикѣ, въ смыслѣ ораторскаго искусства, которое считалось необходимымъ пособіемъ политики,—чему, напр., училъ въ особенности Горгій; или нравственности (этикѣ въ тѣсномъ смыслѣ), — чему, напр., училъ въ особенности Продикъ; ученіямъ о правдѣ и справедливости, или дикеологіи, или всякимъ искусствамъ, полезнымъ въ жизни,—чему, напр., училъ въ особенности Гиппій. Всему этому учили софисты, разъѣзжая по Греціи и ея колоніямъ, но въ особенности останавливаясь въ Аѳинахъ, потому что въ это время Аѳины были, по вѣрному замѣчанію Перикла, школою для всей Греціи. Въ этомъ смыслѣ не теоретическихъ мыслителей, а учителей-просвѣтителей народа, искусство которыхъ называлось софистикою (σοφιστική τέχνη), софисты заступили мѣсто поэтовъ и рапсодовъ, но такъ что на мѣсто прежнихъ безсознательныхъ религіозныхъ вѣрованій и непосредственнаго наивнаго подчиненія существующимъ нравамъ и обычаямъ, законамъ и учрежденіямъ, они начали распространять по всей Греціи, особенно въ Аѳинахъ, нѣчто подобное тому, что въ XVIII столѣтіи стали называть въ собственномъ, условномъ, техническомъ смыслѣ народнымъ „просвѣщеніемъ“, въ отличіе отъ „образованія“, а именно: общее образованіе, распространяющееся на всю массу народа, но состоящее не въ сообщеніи какихъ-либо спеціальныхъ свѣдѣній, а преимущественно въ просвѣщеніи ума, т.-е. въ уясненіи, въ возведеніи въ сознаніе въ особенности такихъ мыслей, которыя приложимы прямо къ жизни человѣка и гражданина, состоя въ нераздѣльной связи съ его общечеловѣчными и общегражданскими интересами, каковы въ особенности интересы религіозные, общественные и политическіе.

Впрочемъ слово софистъ, и въ смыслѣ философа, и въ смыслѣ народнаго учителя, просвѣтителя народа, не было сперва предосудительнымъ прозвищемъ, а, напротивъ, оно многими весьма уважалось, такъ что Протагоръ очень охотно самъ себя называлъ софистомъ.

Но впослѣдствіи тщеславіе, суетность, надменность, высокомѣріе, притязаніе на всезнаніе, самовосхваленіе, санамодѣянность, шарлатанство и тому подобное многихъ софистовъ превратили въ нихъ стремленіе къ истинному просвѣщенію народа и къ мудрости—въ умственное, нравственное и религіозное развращеніе народа и въ лжемудріе, въ стремленіе къ корыстнымъ и вообще эгоистическимъ цѣлямъ. Въ средствахъ къ достиженію цѣлей эти софисты не были разборчивы: имъ, напр., ничего не значило обратить истину въ ложь и ложь въ истину, придавъ лжи призракъ истины; за вѣрное умозаключеніе выдать хитросплетенное лжезаключеніе, софизмъ; превратить истинное краснорѣчіе въ наборъ громкихъ, блестящихъ, но пустыхъ фразъ безъ всякаго содержанія, — вообще, обманъ, надувательство, они возвели въ систему и сдѣлали своимъ ремесломъ. Все это превратило болѣе или менѣе почетное дотолѣ имя софиста въ презрѣнное прозвище, такъ что подъ софистомъ стали понимать безстыднаго шарлатана, хвастуна, обманщика, человѣка, готоваго на всякія мерзости, лишь бы достичь своихъ эгоистическихъ цѣлей.

Но, разумѣется, здѣсь мы будемъ говорить о софистахъ, какъ о философахъ съ своеобразнымъ философскимъ ученіемъ, а не какъ о народныхъ учителяхъ, до которыхъ здѣсь намъ нѣтъ дѣла.

Въ заключеніе считаю полезнымъ привести изъ новѣйшаго сочиненія *А. Н. Гилярова*: „Греческіе софисты“, выводы, сдѣланные имъ какъ изъ приведенныхъ имъ отзывовъ о софистахъ, такъ и изъ всего, что̀ было имъ сказано объ исторіи слова софистъ.

„1) Въ Греціи со второй половины V вѣка существовалъ особый профессіональный разрядъ или классъ учителей, называвшихся софистами. Софисты были платные учители добродѣтели (въ греческомъ значеніи этого слова), то-есть необходимыхъ для успѣха въ практической жизни знаній и умственной ловкости или изворотливости, занимавшіеся философіей и слѣдовавшіе въ своей философской и воспитательной дѣятельности общему ходячему въ то время направленію (субъективизму)“.

„2) Всѣ софисты преподавали искусство ловко говорить,

но одни изъ нихъ занимались преимущественно теоретической и практической разработкой общихъ правилъ риторики; другіе руководили въ составленіи политическихъ и судебныхъ рѣчей; третьи учили вести споры (были эристиками)".

„3) Уже въ древности различали два поколѣнія софистовъ: старшихъ и младшихъ".

„4) О софистахъ мы не слышимъ ни одного сочувственнаго отзыва ни отъ теоретиковъ, ни отъ практиковъ; тѣ и другіе ставятъ на видъ недобросовѣстность, хвастливость, корыстолюбіе софистовъ, но отзывы практиковъ суровѣе, чѣмъ отзывы теоретиковъ. Наименѣе неблагопріятны для софистовъ отзывы Платона и Аристотеля. Платонъ (устами Сократа) не только не присоединяется къ суровымъ отзывамъ практиковъ, но даже защищаетъ софистовъ противъ взводимыхъ на нихъ практиками обвиненій".

„5) Въ отзывахъ Ксенофонта, Платона и Аристотеля сквозитъ взглядъ Сократа на торгъ мудростью, какъ на дѣло позорное; въ отзывахъ Платона и Аристотеля мы, сверхъ того, встрѣчаемся съ другимъ взглядомъ Сократа, что добродѣтель сама обязываетъ къ благодарности, и что поэтому требовать деньги за наставленія въ ней нелѣпо; но эти взгляды не составляютъ ни главнаго, ни единственнаго основанія этихъ отзывовъ. Основанія этого слѣдуетъ искать въ одномъ и томъ же убѣжденіи, которое въ большей или меньшей степени проглядываетъ во всѣхъ отзывахъ (не исключая отзывовъ Сократа и Исократа, одного изъ знаменитѣйшихъ ораторовъ и учителей краснорѣчія, родившагося въ Аѳинахъ въ 436 г. до Р. Х.),— что софисты не знали надлежащимъ образомъ того, чего объявляли себя преподавателями; а рѣшительный тонъ, которымъ Платонъ и Исократъ, несмотря на различіе точекъ зрѣнія, единогласно указываютъ на несообразные поступки софистовъ, уполномочиваетъ предположить, что эти указанія имѣли за себя не унаслѣдованное отъ Сократа мнѣніе, но дѣйствительные факты".

„6) Въ Платоновомъ опредѣленіи софистики замѣчаютъ двойственность: неизмѣнно называя софистовъ учителями добродѣтели, Платонъ въ „Протагорѣ" и „Горгіи" видитъ основ-

ную черту софистическаго искусства въ риторикѣ, а въ „Софистѣ“ — въ эристикѣ. Аристотель при опредѣленіи софистики стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, на какой Платонъ въ „Софистѣ“. Такъ какъ „Софистъ“ написанъ Платономъ несомнѣнно позднѣе „Протагора“ и „Горгія“ и такъ какъ Аристотель ничего не говоритъ о риторической дѣятельности эристиковъ, то можно предположить, что старшіе софисты были по преимуществу риторы, а изъ младшихъ большинство по преимуществу — эристики. Объ эристикѣ, точно также, какъ о софистикѣ вообще, наимепѣе суровъ отзывъ Платона; самый непріязненный объ эристикѣ отзывъ Исократа“.

„7) До второй половины V вѣка всѣ вообще мудрые, ловкіе, искусные люди назывались софистами. Нѣкоторые изъ нихъ занимались преподаваніемъ искусствъ и вообще имѣли то или другое отношеніе къ воспитательной дѣятельности, но ни объ этихъ преподавателяхъ, ни о другихъ мудрыхъ людяхъ, до второй половины V вѣка, мы не слышимъ, чтобы они объявляли себя платными учителями добродѣтели, преподавали искусство ловко говорить, приводили свою практическую дѣятельность въ связь съ философскими теоріями. Древніе софисты не имѣли поэтому съ софистами, появившимися со второй половины V вѣка, ничего общаго, кромѣ имени и извѣстной степени умственныхъ дарованій“.

„8) Слово софистъ было въ V и IV вѣкахъ ходячимъ для обозначенія платныхъ учителей. Оно въ этомъ значеніи встрѣчается у нѣсколькихъ писателей, современныхъ Платону“.

Философское теоретическое ученіе софистовъ, въ отличіе отъ софистики въ смыслѣ ихъ практическаго искусства, слѣдуетъ непосредственно за ученіемъ натурфилософовъ, такъ что ученіе софистовъ находится въ непосредственной связи съ натурфилософіею, а именно: въ формальномъ отношеніи съ діалектикою элейцевъ, а въ матеріальномъ—съ верховными принципами элейцевъ же, а также перваго и послѣдняго изъ натурфилософовъ переходной группы, т.-е. Гераклита и Анаксагора, ибо ихъ верховные принципы послужили софистикѣ точками ея отправленія. Указать на эту связь необходимо, ибо это дастъ намъ возможность съ самаго начала выразумѣть сущность софистики въ смыслѣ и искусства, и ученія софистовъ. Итакъ:

1. *Связь софистики съ діалектикою элейцевъ.* Діалектикою Зенона элейскаго воспользовались софисты, но въ формальномъ и отрицательномъ направленіи, а именно: превративъ матеріальную и положительную діалектику Зенона въ то, что̀ называлось у грековъ *эристикою*, т.-е. въ искусство словопреній или въ искусство спорить обо всемъ: a) обращая вниманіе только на форму, а не на содержаніе, такъ что софисты хвалились, что они могутъ говорить обо всемъ за и противъ; и b) безъ положительной цѣли или съ тою только отрицательною цѣлью, чтобы смутить и смѣшать своего противника.

Въ связи съ этою эристикою находилась риторика софистовъ, или искусство краснорѣчія, ораторское искусство, также чисто формальное, безразличное относительно содержанія, вся цѣль которой состояла не въ томъ, чтобы доказать истину, а чтобы облечь всякое содержаніе въ такія формы, которыя могли бы подѣйствовать на слушателей въ пользу защищаемаго дѣла и расположить ихъ противъ оспаривающихъ это дѣло, словомъ — чтобы не убѣдить, а уговорить слушателей.

Этотъ характеръ софистики, эристики и риторики основывался на связи софистики съ верховнымъ принципомъ элейцевъ.

2. *Связь софистики съ верховнымъ принципомъ элейцевъ.* Элейцы признавали верховнымъ принципомъ всеобщее бытіе или сущее, какъ всеединое, и отрицали дѣйствительность всего множественнаго. Софисты не удовлетворились и этимъ, и отрицали дѣйствительность не только множественнаго, но и единаго, т.-е. всеобщаго; слѣдовательно отрицаніе элейцевъ реальности множественнаго возвели они къ отрицанію сущаго, пребывающаго въ мірѣ, во внѣшней природѣ вообще. Такое отрицаніе основали они на верховномъ принципѣ Гераклита.

3. *Связь софистики съ верховнымъ принципомъ Гераклита.* Гераклитовъ верховный принципъ состоялъ, какъ мы видѣли, въ становленіи: т.-е. онъ утверждалъ, что все въ мірѣ, во внѣшней природѣ есть текучее, становящееся, т.-е. измѣняющееся. Отсюда заключили софисты, что ничего нѣтъ сущаго (пребывающаго) въ мірѣ, во внѣшней природѣ, и что потому познаваніе въ оной сущаго (пребывающаго), а слѣдовательно

и мышленіе, и выраженіе словами сущаго (пребывающаго) вообще невозможно, слѣдовательно невозможна вообще натурфилософія, что̀ доказывалось уже тѣмъ, что натурфилософы различно опредѣляли сущее (пребывающее).

Поэтому софисты отказались отъ исканія сущаго (пребывающаго) во внѣшней природѣ, отъ объективнаго міра, отъ натурфилософіи, и обратились внутрь самого субъекта, человѣка. Къ этому привелъ ихъ верховный принципъ Анаксагора.

4. *Связь софистики съ верховнымъ принципомъ Анаксагора.* Отвергнувъ сущее (пребывающее) во внѣшней природѣ, въ объективномъ мірѣ, софистамъ оставалось сущее (пребывающее) перенесть на тотъ верховный принципъ, который найденъ былъ во внѣшней же природѣ Анаксагоромъ, но который оставленъ былъ имъ въ неопредѣленности, такъ что это была и сила, существующая во внѣшней природѣ, и субъектъ, одаренный всевѣдѣніемъ, какъ умъ. Въ самомъ дѣлѣ, и софисты признавали умъ верховнымъ принципомъ, но уже не какъ умъ природный, умъ внѣшней природы, ей присущій, гдѣ они отвергали сущее, пребывающее, а какъ умъ субъективный, единственно данный намъ непосредственно въ опытѣ, и слѣдовательно сущій, то-есть умъ существа, непосредственно воспринимаемаго нашими внѣшними чувствами, умъ, присущій человѣку, какъ индивиду, эмпирическому человѣку. Поэтому отъ природы философы обратились къ человѣку, а съ тѣмъ вмѣстѣ и къ этосу, къ нравственности въ обширномъ смыслѣ, разсматривая человѣка уже не какъ часть природы, физическаго міра, не какъ физическое природное, а какъ члена нравственнаго міра, какъ нравственное существо. Субъективная индивидуальная мысль человѣка или, что̀ все равно, его мнѣніе, представленіе, стало у софистовъ мѣрою (мѣриломъ, критеріемъ) всего сущаго, всякой истины и самимъ сущимъ, самою истиною; это и выражено было софистомъ Протагоромъ въ такомъ основномъ для всей софистики положеніи: „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, какъ сущихъ, что онѣ суть, такъ и несущихъ, что онѣ не суть“.

Изъ этого основного положенія софистовъ развилось все философское ученіе софистовъ, то-есть вся ихъ физика или

воззрѣніе на природу, на объективный міръ, діалектика и этика.

Двое изъ старѣйшихъ софистовъ (Протагоръ и Горгій) прямо объявили, что они отрекаются отъ прежней философіи (натурфилософіи) именно потому, что они *вообще* не признаютъ никакой реальной объективности, ничего объективно-пребывающаго, какъ сущаго, возможнымъ.

Но когда философъ вообще отрекается отъ всякой объективности, то ему ничего не остается болѣе, какъ произвесть объектъ изъ самого себя, какъ изъ субъекта мышленія, найти только въ самомъ себѣ, какъ мыслящемъ субъектѣ, въ своей мысли, мѣрило, критерій, для достовѣрности всего, что̀ есть и чего нѣтъ, и ка̀къ что̀ есть, и ка̀къ чего нѣтъ, а также тамъ же найти и мѣрило, норму для всей своей этической дѣятельности, т.-е. что̀ ему должно дѣлать, ка̀къ поступать въ практической дѣятельности.

Тогда философія является субъективною. Такой именно субъективный характеръ и представляетъ ученіе софистовъ.

Софисты отреклись отъ всего объективнаго. Они отрицали объективность истины, то-есть говорили, что нѣтъ такой мысли, такого сужденія, которое было бы истинно само по себѣ, и слѣдовательно всеобщею истиною, которую должны признать таковою всѣ люди; а еслибъ она и была (какъ говорилъ Горгій), то она непознаваема; а еслибъ она и была познаваема, то она невыражаема. Софисты отрицали и объективность этическаго требованія или нравственнаго въ обширномъ смыслѣ закона, то-есть говорили, что нѣтъ такого этическаго требованія, которое было бы общеобязательнымъ для всѣхъ людей, ибо это требованіе должно было бы основываться на всѣми признанной объективной истинѣ, а существованіе такой истины они отвергли или, по крайней мѣрѣ, признавали ее непознаваемою, а слѣдовательно и невыразимою.

Послѣ этого что̀ же оставалось дѣлать софистамъ? оставалось признать, что всѣ истины субъективны, и что, слѣдовательно, субъективны также и всѣ основанныя на нихъ нравственныя требованія отъ человѣческой дѣятельности.

Но признаніе субъективнаго мѣрила достовѣрности чего-либо и субъективной нормы можетъ имѣть практическій двоя-

кій смыслъ: ихъ субъективность можетъ имѣть смыслъ или индивидуально-субъективный, или же всеобщій. Всеобщую субъективность мѣрила и нормы призналъ Сократъ, то-есть призналъ, что истины суть всеобщія понятія человѣческаго ума, какъ основы его мышленія. На этомъ основаніи призналъ Сократъ въ этомъ же смыслѣ и всеобщую субъективность всѣхъ нормъ этической дѣятельности, то-есть призналъ, что тѣ нравственныя требованія отъ человѣческой дѣятельности общеобязательны для людей, которыя основаны на всеобщихъ понятіяхъ.

Софисты же еще не пришли къ такому обобщенію субъективности, а признали, что всѣ истины и всѣ нравственныя требованія индивидуально-субъективны; другими словами, софисты признали, что всѣ истины суть истины *только* для человѣка, какъ индивида, то-есть онѣ суть не что иное, какъ представленія или мнѣнія индивида, и притомъ въ данный моментъ, въ которомъ находится данный индивидъ.

Въ такомъ ученіи софистовъ лежали уже зародыши совершенно новыхъ наукъ—формальной логики, или теоріи познаванія, мышленія, и этики, или философіи нравственности, практической философіи, и притомъ такимъ образомъ, что въ чувственномъ воспріятіи они находили основу мышленія и въ чувственномъ наслажденіи—цѣль человѣческихъ дѣяній.

По ученію софистовъ, ничто не есть и ничто не становится, какъ нѣчто само по себѣ сущее или становящееся, а все есть и все становится только для воспринимающаго его субъекта, какъ индивида, для котораго, конечно, естественно всякій воспринимаемый имъ предметъ представлять различно и соотвѣтственно не только его индивидуальной особенности *вообще*, но и его особенному расположенію, настроенію, вообще состоянію его ума, въ тотъ именно моментъ, когда данный индивидъ воспринимаетъ данный предметъ.

Итакъ, вещи (предметы), по ученію софистовъ, для всякаго человѣка, индивида именно таковы, каковы онѣ ему кажутся, являются, представляются; а кажутся, являются, представляются онѣ ему именно такими, какими онѣ должны ему казаться, являться, представляться, соотвѣтственно тому именно состоянію, въ которомъ находится индивидъ въ моментъ воспринятія вещей.

Вотъ эту-то мысль и выразилъ Протагоръ въ своемъ верховномъ принципѣ слѣдующими словами: „всѣхъ вещей мѣра есть человѣкъ—и сущаго, какъ оно есть, и несущаго, какъ оно не есть“. Это значитъ: что̀ уму человѣка, какъ даннаго индивида въ данный моментъ, кажется, представляется, мнится, что то-то есть и есть именно *таково*, или что того-то нѣтъ и нѣтъ именно какъ такого-то, – то̀ и есть истина для этого даннаго индивидуальнаго ума человѣческаго въ этотъ именно данный моментъ его существованія.

Вотъ въ этомъ-то смыслѣ, по ученію софистовъ, нѣтъ вообще никакой объективной истины, а есть только индивидуально-субъективный призракъ истины, то-есть кажущаяся, представляющаяся инди виду въ индивидуальномъ его состояніи истина, какъ истина имъ мнимая, а слѣдовательно нѣтъ познанія, знанія всеобщаго, имѣющаго значеніе, дѣйствіе для всѣхъ людей, а есть только представленіе или мнѣніе, которое есть, впрочемъ, также понятіе человѣческаго ума, но въ смыслѣ индивидуальнаго пониманія, а не въ смыслѣ общаго людямъ понятія, или понятія въ собственномъ смыслѣ, котораго содержаніе есть сущность вещей, и которое въ этомъ смыслѣ есть пребывающая субстанція всѣхъ вещей, или всего сущаго.

Такое философское положеніе софистовъ есть общій имъ верховный философскій принципъ, какъ результатъ всего ихъ мышленія; этотъ общій имъ результатъ находится въ противоположности съ тѣмъ, что̀ не есть результатъ, а что̀ есть догматическое, то-есть ничѣмъ непровѣренное, наивное, предвзятое предположеніе всѣхъ прежнихъ философовъ, то-есть всѣхъ физиковъ, физіологовъ, натурфилософовъ: а именно, они старались познать сущность природы вещей, явленій, просто, наивно предположивъ, что это познаніе *возможно* для человѣческаго ума, въ чемъ и состоитъ догматическій характеръ ихъ философіи, или, лучше сказать, они приступали къ познанію сущности природы съ вѣрою, а не съ знаніемъ возможности этого познанія, съ вѣрою, а не съ знаніемъ, что есть объективная истина. Софисты возвышались надъ этимъ бездоказательнымъ вѣрованіемъ, догматизмомъ, и въ этомъ смыслѣ поступали истинно по-философски, но, возвысившись надъ нимъ, они не пришли еще къ знанію, и потому не были, строго говоря, философами,

или, лучше сказать, хотя все ученіе софистовъ есть философское, но только съ отрицательной, а не съ положительной стороны. Нои этою отрицательною стороною своего ученія они оказали великую положительную услугу философіи, заставивъ ее отречься отъ догматизма натурфилософіи, отъ предположенія, основаннаго просто на вѣрѣ, и приняться за изслѣдованія, основанныя на знаніи (за что и принялся первый Сократъ), возвысить надъ природою умъ человѣческій, который въ себѣ самомъ, въ своемъ понятіи, находитъ мѣрило всего.

Но, несмотря на то, что результатъ софистики, т.-е. ученія софистовъ, былъ абсолютно противоположенъ догматическому предположенію натурфилософовъ; несмотря на то, что софистика разрушила натурфилософію, все-таки, должно сказать, софистика возникла непосредственно изъ натурфилософіи и потому слѣдуетъ непосредственно за натурфилософіею въ историко-генетическомъ развитіи философіи вообще.

Уже и древнѣйшіе натурфилософы жаловались вообще на ограниченность человѣческаго знанія. Но только съ Парменида и Гераклита жалобы эти стали опредѣленнѣе; а именно, съ этого времени было признано вообще натурфилософами, что внѣшнія чувства обманываютъ насъ, или что чувствуемыя нами воспріятія, ощущенія не имѣютъ достовѣрности, не соотвѣтствуютъ дѣйствительности (именно сущему). Отсюда вывели софисты такое заключеніе: такъ какъ всѣ такъ-называемыя познанія наши основаны на воспріятіи внѣшнихъ чувствъ, а чувственныя воспріятія недостовѣрны, то слѣдовательно и всѣ наши познанія не имѣютъ достовѣрности; но если познаніе недостовѣрно, то значитъ, что оно не есть истинное познаніе, или, что̀ все равно, не есть познаніе истины; другими словами—мы не можемъ познать истину.

Но софисты не остановились на этомъ заключеніи, а утверждали, что сущаго само по себѣ, объективно, а слѣдовательно и истины самой по себѣ, объективной, вовсе нѣтъ, а что сущее и несущее то̀ и таково, что̀ и каковымъ представляетъ себѣ единичный человѣкъ въ единичный моментъ своего существованія, или что мѣра всѣхъ вещей — человѣкъ, индивидъ.

Какъ непосредственно, прямо пришли они къ этому сво-

ему верховному принципу?—основываясь на ученіи натурфилософовъ, въ особенности на ученіи Гераклита.

Протагоръ, основатель софистики, усвоилъ себѣ изъ Гераклитова ученія:

1) его верховный принципъ, что все течетъ, то-есть что всѣ вещи (существа) находятся въ непрестанномъ движеніи, или, что все равно, непрестанно измѣняются; и—

2) Гераклитово признаніе двоякаго движенія, одно другому противоположнаго, что называлъ Гераклитъ борьбою противоположностей.

Усвоивъ себѣ Гераклитовъ верховный принципъ, что все течетъ, то-есть все измѣняется, что ничего нѣтъ твердаго, пребывающаго, Протагоръ совершенно послѣдовательно вывелъ отсюда заключеніе, что такъ какъ человѣкъ, то-есть какъ индивидъ, умъ человѣка, какъ индивида, находится среди этого непрестаннаго тока измѣненія всего, то и его понятія о всемъ сущемъ и несущемъ, какъ индивидуальныя понятія, слѣдовательно личныя, субъективныя мнѣнія, представленія также непрестанно текутъ, измѣняются, какъ и познаваемое сущее; но непрестанно текущее измѣняющееся понятіе, представленіе, мнѣніе не есть истина объективная. Слѣдовательно нѣтъ объективно-сущаго, нѣтъ объективной истины, или онѣ невозможны.

Усвоивъ же себѣ другое Гераклитово положеніе о двоякомъ противоположеніи теченія, движенія, измѣненія, становленія всего, всѣхъ вещей, Протагоръ своеобразно опредѣлилъ эту двоякость, а именно, онъ говорилъ, что хотя все находится въ непрестанномъ движеніи, однакоже это движеніе совершается не однимъ только образомъ, а безчисленно различнымъ образомъ. Но все это безчисленное много-образное движеніе можетъ быть сведено къ двумъ родамъ движенія, а именно: движеніе состоитъ частью въ дѣятельности (активной дѣятельности), частью въ страданіи (пассивной дѣятельности). Только вслѣдствіе своей дѣятельности активной получаютъ вещи извѣстныя свойства. Какимъ же образомъ? Дѣятельность и страданіе могутъ принадлежать одной вещи только относительно другихъ вещей, съ которыми данныя вещи въ своемъ движеніи приходятъ въ соприкосновеніе, ибо если мы говоримъ, что вещь дѣйствуетъ, то это значитъ, что она дѣйствуетъ на дру-

гія вещи; а если говоримъ, что вещь страдаетъ, то это значитъ, что она претерпѣваетъ дѣйствіе на нее другихъ вещей. Отсюда вывелъ Протагоръ, что никакой вещи самой по себѣ, безъ отношенія къ другимъ вещамъ, не принадлежитъ никакого свойства, никакой опредѣленности; напротивъ, вещи получаютъ свое свойство, свою опредѣленность, только вслѣдствіе того, что онѣ двигаются одна къ другой, то-есть, что онѣ дѣйствуютъ одна на другую. Поэтому нельзя сказать о вещахъ, что онѣ сами по себѣ суть нѣчто опредѣленное (имѣютъ такое-то опредѣленное свойство) и даже, что онѣ сами по себѣ вообще суть, существуютъ какъ сущее, а всегда должно говорить о вещахъ только, что онѣ становятся и становятся *именно чѣмъ-то*, то-есть получаютъ извѣстное свойство, извѣстную опредѣленность (именно вслѣдствіе двоякаго движенія, то-есть дѣйствія и страданія), вслѣдствіе того, что онѣ являются въ двоякомъ движеніи, что онѣ дѣйствуютъ и въ то же время претерпѣваютъ дѣйствія. Вотъ эти-то свойства вещей, возникающія такимъ образомъ вслѣдствіе двоякаго движенія, они-то возбуждаютъ въ человѣкѣ, въ его умѣ мнѣніе, представленіе о вещахъ, такъ что представленія человѣка о вещахъ возникаютъ именно вслѣдствіе совпаденія двоякаго движенія, активной и пассивной дѣятельности,—именно: если вещь вступитъ въ соприкосновеніе съ какимъ либо органомъ внѣшнихъ чувствъ человѣка, такъ что при этомъ соприкосновеніи вещь будетъ активно-дѣйствующею, а органъ внѣшнихъ чувствъ человѣка будетъ претерпѣвать это дѣйствіе (будетъ пассивно-дѣйствующимъ), и наоборотъ,—то въ этомъ органѣ человѣка возникнетъ опредѣленное чувственное ощущеніе, и тогда, вслѣдствіе чувственнаго воспріятія этого *ощущенія* и *сознанія* его умомъ человѣка, вещь эта покажется, явится, представится ему одаренною извѣстными опредѣленными свойствами. Слѣдовательно представленіе, мнѣніе человѣка о вещи возникаетъ только отъ взаимнаго соприкосновенія вещей и во время этого соприкосновенія; ибо напр., какъ нельзя сказать, чтобы глаза наши видѣли какой-либо цвѣтъ, когда ихъ не касается никакой цвѣтъ (когда на нихъ не подѣйствуетъ никакой цвѣтъ, когда они не будутъ претерпѣвать дѣйствія ни отъ какого цвѣта), такъ точно и наоборотъ, нельзя также сказать, чтобы какая-либо вещь имѣла

какой-нибудь цвѣтъ (какъ опредѣленное свойство), когда эту вещь не видятъ ничьи глаза (если глаза не дѣйствуютъ на вещь активно, если вещь не претерпѣваетъ дѣйствія на себя отъ глазъ чьихъ-нибудь). Вотъ почему ничто *само по себѣ* не есть, нѣтъ сущаго, то-есть самого по себѣ нѣтъ ничего сущаго (пребывающаго), какъ сказалъ Горгій, но все есть таково, каково оно есть, всегда только относительно (даннаго) человѣка, конкретнаго индивида, какъ воспринимающаго вещи своими внѣшними чувствами и сознающаго своимъ умомъ, а потому вещь естественно кажется, представляется различною не только различнымъ людямъ, но и одному и тому же человѣку, смотря по тому, каковъ данный человѣкъ, индивидъ, и въ какомъ онъ находится состояніи во время чувственнаго воспріятія и сознанія данной вещи. Итакъ, вещи для всякаго человѣка именно таковы, какими онѣ ему показываются, кажутся, являются, представляются; а показываются, кажутся, являются, представляются онѣ ему именно такъ, какъ онѣ соотвѣтственно его индивидуальности вообще и его состоянію въ данный моментъ должны ему показаться, явиться, представиться.

Другими словами, какъ вещи кажутся, являются, представляются человѣку, индивиду въ извѣстный моментъ, таковы онѣ и суть; какъ онѣ ему не кажутся, не представляются въ данный моментъ, таковы онѣ не суть; въ этомъ-то смыслѣ и сказалъ Протагоръ: „всѣхъ вещей есть мѣра человѣкъ, и сущихъ, какъ онѣ суть, и несущихъ, какъ онѣ не суть". А это его положеніе и есть не что иное, какъ поставленный Протагоромъ верховный философскій принципъ всей софистики. Итакъ, Протагоръ пришелъ къ верховному принципу всей софистики, отправляясь отъ ученія натурфилософіи вообще и преимущественно Гераклита.

Хотя софистикою вообще и разрушена натурфилософія, однакоже софистика непосредственно произошла изъ натурфилософіи, коренясь въ ней, и потому софистика слѣдуетъ непосредственно за натурфилософіею въ историко-генетическомъ развитіи философіи вообще.

Всѣ послѣдующіе софисты признавали верховный философскій принципъ, выраженный Протагоромъ, и старались вся-

чески имъ воспользоваться, то практически, примѣняя его въ разныхъ отношеніяхъ въ дѣлу, особенно въ разговорѣ, въ бесѣдахъ о ходячихъ въ греческомъ народѣ традиціонныхъ и на авторитетѣ основанныхъ убѣжденіяхъ, то дѣлая изъ него разные выводы, относящіеся къ вопросамъ какъ теоретической, такъ и въ особенности практической философіи, этикѣ.

Разсмотримъ же теперь ученіе каждаго изъ извѣстныхъ намъ представителей софистики порознь, и притомъ начиная, разумѣется, съ Протагора, какъ съ философа, положившаго основу для ученія софистовъ вообще; затѣмъ перейдемъ къ прочимъ тремъ старѣйшимъ софистамъ, а послѣ нихъ уже къ софистамъ юнѣйшимъ, позднѣйшимъ. Но при этомъ разсматриваніи не забудемъ показать ту связь между ними, въ которой выражается историко-генетическое развитіе софистики вообще.

1. Протагоръ.

Основателемъ софистики въ смыслѣ особаго философскаго ученія признается *Протагоръ*, ибо онъ первый выразилъ общій верховный философскій принципъ всей софистики, а также онъ первый назвалъ себя открыто софистомъ.

Протагоръ былъ современникъ Сократа и былъ землякъ Демокрита, а именно, родомъ происходилъ изъ города Абдеры, во Ѳракіи, жители котораго прославились своимъ тупоуміемъ, что̀ знаменитый ученый врачъ Гиппократъ объясняетъ густотою воздуха Абдеры (абдериты у древнихъ грековъ имѣли такую же репутацію, какъ у насъ пошехонцы). Онъ первый началъ брать деньги за свое ученье; какъ говорятъ, за выучку мудрости и добродѣтели онъ бралъ 100 минъ—около 2.500 р. Переѣзжая изъ города въ городъ, онъ училъ въ Сициліи, Великой Греціи и въ собственной Греціи, особенно же въ Аѳинахъ, ибо этотъ городъ уже съ Анаксагора сталъ главною резиденціею философіи, гдѣ онъ былъ два раза; онъ имѣлъ множество учениковъ, а также и довольно много послѣдователей. Вообще онъ пользовался болѣе всѣхъ другихъ софистовъ авторитетомъ, такъ что его считали мудрѣйшимъ изъ нихъ. Но разсказываютъ, что въ Аѳинахъ, во время его послѣдняго тамъ

пребыванія, онъ былъ осужденъ на смертную казнь, по обвиненію въ атеизмѣ; однакоже успѣлъ спастись бѣгствомъ.

Въ атеизмѣ обвинили его за его сочиненіе о богахъ, которое начиналось слѣдующими словами: „Я не знаю, есть ли боги, или нѣтъ, ибо предметъ этотъ самъ по себѣ теменъ, и жизнь человѣческая слишкомъ коротка, чтобы узнать его“. Сочиненія его отбиралъ герольдъ у всѣхъ гражданъ, и потомъ ихъ сожгли публично на площади. Это первый примѣръ запрещенія и ауто-да-фе книги. Въ этой мысли проявляется уже, дѣйствительно, отрицательный характеръ его относительно религіозныхъ вѣрованій, которымъ греческій народъ былъ до того времени преданъ слѣпо, безсознательно, непосредственно и вполнѣ такъ, что подобнаго сомнѣнія не могло возникать въ немъ самомъ.

Протагоръ уже самъ началъ развивать свое основное положеніе, приводимое Діогеномъ Лаэрціемъ: „Человѣкъ (эмпирическій, единичный) есть мѣра всѣхъ вещей, какъ сущихъ, что онѣ суть, такъ и несущихъ, что ихъ нѣтъ“. Онъ говорилъ, что „истина есть явленіе для сознанія“ (индивида) и что „ничего само по себѣ и для себя не едино“, т.-е. само себѣ равно или вѣрно себѣ, оставаясь всегда однимъ и тѣмъ же, пребывающимъ, твердымъ, сущимъ и, слѣдовательно, единымъ, всеобщимъ, абсолютнымъ, безотносительнымъ, а, напротивъ, все есть только нѣчто относительное, т.-е. все есть то, что̀ оно есть, только относительно сознанія индивида, основаннаго на его чувственномъ воспріятіи, ощущеніи, или все есть то, что̀ оно есть не само по себѣ и для себя, а для другого, именно для человѣка, какъ индивида. Поэтому Протагора прозвали софистомъ-индивидуалистомъ. Всегда, говоритъ онъ, когда дуетъ вѣтеръ, то бываетъ, что одному человѣку холодно, а другому нѣтъ; слѣдовательно объ этомъ вѣтрѣ мы не можемъ сказать, что онъ самъ по себѣ и для себя холоденъ или нехолоденъ; слѣдовательно холодъ и тепло не есть что-либо сущее само по себѣ и для себя, а только по отношенію къ сознанію субъекта-индивида, для него сущее. Еслибъ вѣтеръ былъ самъ по себѣ и для себя холоденъ, то онъ холоденъ былъ бы для сознанія каждаго субъекта, индивида и для всѣхъ. Итакъ, можно сказать, что Протагоръ уже утвер-

ждалъ, что „все имѣетъ только относительную истину, достовѣрность“, именно какъ истину не саму по себѣ и для себя, а для другого, для сознанія индивида. Въ такомъ смыслѣ явился онъ основателемъ натурфилософіи софистовъ.

Протагоръ не сдѣлалъ еще всѣхъ выводовъ изъ своего положенія. Такъ онъ признавалъ еще сущимъ множественное, какъ видно изъ примѣра о вѣтрѣ, ибо въ противномъ смыслѣ всѣмъ было бы холодно; слѣдовательно изъ своего принципа онъ не вывелъ необходимо вытекающаго изъ него слѣдствія, что нѣтъ вовсе сущаго пребывающаго. Далѣе онъ же первый сказалъ, чтово всѐмъ есть два противоположные принципа, момента, двѣстороны (λόγος) и чрезъ то онъ же былъ основателемъ софистической діалектики, какъ искусства разложенія предмета мысли на-двое. Впослѣдствіи это положеніе, съ одной стороны, сдѣлалось главнымъ орудіемъ скептицизма противъ догматизма, а съ другой—принципомъ діалектики.

Но Протагоръ занимался въ особенности этикою, со включеніемъ политики. Онъ написалъ даже сочиненіе о государствѣ, не сохранившееся до насъ, изъ котораго, какъ полагаютъ, самъ Платонъ позаимствовалъ нѣкоторыя положенія для своей теоріи идеальнаго государства, такъ какъ Протагоръ былъ консерваторомъ, защитникомъ существующаго порядка.

Скептическое значеніе основного положенія Протагора состояло въ томъ, что этимъ положеніемъ отрицались всеобщность и необходимость всякаго человѣческаго познанія, т.-е. отрицалось, чтобы могло быть *общее* всѣмъ людямъ познаніе и притомъ такое, о которомъ можно было бы сказать, что то-то *необходимо*: такъ и не можетъ быть иначе. Напротивъ, согласно съ положеніемъ что̀ данному эмпирически-единичному человѣку мнится, кажется въ этотъ моментъ, то̀ и есть такъ или не такъ, именно для него, а не для всѣхъ вообще людей и при томъ въ этотъ только моментъ, когда ему что̀ мнится, кажется, а не въ другое какое-либо время.

Поэтому у софистовъ не могло быть и рѣчи ни о достовѣрности истины существованія или несуществованія чего-либо и какого-либо явленія, факта, ни объ истинномъ или ложномъ человѣческомъ пониманіи его; оставалось только развѣ такое воззрѣніе на все, что все въ то же время и истинно, и ложно,

и что поэтому ничто не можетъ быть разсматриваемо ни какъ безусловно и безотносительно (абсолютно) истинное, ни какъ абсолютно ложное. Такое воззрѣніе ихъ распространялось ими и на нравственность вообще, мѣриломъ которой было также индивидуальное представленіе, мнѣніе единичнаго эмпирически-даннаго человѣка въ данный моментъ; что̀ ему въ данный моментъ кажется нравственно добрымъ или нравственно дурнымъ, то̀ и есть таковое, но только для него и только въ тотъ моментъ; такъ что нѣтъ, по ихъ ученію, такихъ нравственныхъ понятій и правилъ и, между прочимъ, правопонятій, которыя имѣли бы всеобщность и необходимость; слѣдовательно въ этомъ отношеніи все есть моментальный продуктъ своеволія и произвола единичнаго человѣка.

Въ Платоновомъ разговорѣ „Протагоръ" этотъ софистъ произноситъ рѣчь о правдѣ и справедливости, какъ особенной добродѣтели, т.-е. объ общественной правотѣ въ отношеніяхъ между людьми, какъ гражданами, членами государства.

Существенное содержаніе этой Протагоровой рѣчи состоитъ въ слѣдующемъ: по велѣнію Зевса, животныя одарены разными природными естественными орудіями, средствами для самообороны, самозащиты и вообще для продолженія своего существованія, своей жизни; такими орудіями человѣкъ не одаренъ, но за то Зевсъ повелѣлъ одарить человѣка для самозащиты такимъ орудіемъ, какимъ не одарены прочія животныя: именно, чувствомъ права, т.-е. правды и справедливости (δίκη), и чувствомъ стыда, т.-е. страха предъ совершеніемъ всякой неправды и несправедливости (αἰδῶς). Это напоминаетъ наше русское: „кто учинитъ то̀-то, тому да будетъ стыдно".

Такимъ образомъ эти чувства прирождены человѣку, составляя его особенную сущность, природу, натуру. Они-то необходимы людямъ для общественной и государственной ихъ жизни, такъ что тотъ человѣкъ, въ которомъ не было бы вовсе этихъ чувствъ, не могъ бы быть терпимъ ни въ какомъ обществѣ и государствѣ, ибо тогда общество и государство не были бы охранены отъ его неправдъ. Для развитія этихъ природныхъ, прирожденныхъ человѣку чувствъ, необходимо ученіе; впрочемъ и ученіе тогда только достигнетъ такой цѣли своей, когда ему будутъ помогать собственная, особо благопріятная,

натура учащагося и долгое упражненіе съ его стороны, т.-е. привычка поступать праведно и справедливо.

Здѣсь впервые встрѣчаемъ мы три весьма важныя мысли:

1. Основа, принципъ различія права и неправа есть сама природа, т.-е. сущность, натура человѣка, а не міровая правда, какъ у натурфилософовъ, а также и не просто только произвольное установленіе человѣческое. Или праведное и справедливое (τὸ δικαιὸν) есть таковое по самой природѣ (φύσει), а не по закону (νομοί).

Но Протагоръ вмѣстѣ съ тѣмъ былъ первымъ представителемъ той теоріи софистовъ, по которой они утверждали, что тȯ праведно и справедливо, чтȯ такимъ кажется, представляется единичному государству, а не единичному человѣку. Эта теорія, отрицавшая всякую правду и справедливость саму по себѣ, какъ мѣрило для закона (государственныхъ законовъ и учрежденій, нравовъ и обычаевъ), состояла въ противорѣчіи съ только-что высказанною Протагоромъ мыслью о томъ, что праведное есть таковое по природѣ, слѣдовательно не по закону. Но по крайней мѣрѣ эта теорія противополагала законъ (государственные законы и учрежденія, нравы и обычаи) своеволію и произволу единичнаго человѣка, называя все согласное съ закономъ праведнымъ и справедливымъ, а все противное закону— неправеднымъ и несправедливымъ. Притомъ эта теорія не была послѣдовательнымъ выводомъ изъ верховнаго философскаго принципа софистовъ, ибо изъ этого принципа слѣдовало бы вывести, наоборотъ, что праведное и справедливое есть согласное съ произволомъ единичнаго человѣка. Однакоже эта непослѣдовательность Протагора своему верховчому философскому принципу не такъ велика, какъ это кажется съ перваго взгляда. А именно Протагоръ призналъ государство большимъ человѣкомъ, какъ индивидомъ, и въ этомъ-то смыслѣ могъ сказать, что праведное и справедливое есть именно законное, т.-е. все, чтȯ этотъ индивидъ признаетъ таковымъ по своему произволу. Но такое признаніе всѣхъ безъ различія законовъ, учрежденій, нравовъ и обычаевъ даннаго единичнаго государства въ данный моментъ за праведное и справедливое неизбѣжно ведетъ къ абсолютному одобренію всѣхъ дѣйствующихъ въ государствѣ въ данный моментъ законовъ, учрежде-

ній, нравовъ и обычаевъ, а это ведетъ уже къ консерватизму, заграждающему путь всякому прогрессу. Нѣтъ сомнѣнія, что дѣйствующіе въ государствѣ законы, вообще юридическія нормы, должны быть исполняемы всѣми гражданами до тѣхъ поръ, пока они дѣйствуютъ, пока они не отмѣнены законнымъ путемъ; но изъ этого непремѣннаго повиновенія гражданъ дѣйствующимъ законамъ, какъ юридическимъ нормамъ, никакъ не слѣдуетъ, чтобы всѣ эти нормы были праведны и справедливы и чтобы гражданину запрещено было желать замѣны неправедныхъ и несправедливыхъ законовъ праведными и справедливыми, и дѣйствовать съ этою цѣлью въ законами же поставленныхъ предѣлахъ и дозволеннымъ законами же образомъ, путемъ.

2. Вторая важная мысль, заключающаяся въ рѣчи Протагора, та, что чувство права и неправа, т.-е. какъ чувство правды и неправды есть чувство, прирожденное человѣку, возбуждающееся въ немъ сознаніемъ выгоды, приносимой ему правомъ, въ противоположность вреда, причиняемаго ему неправомъ; или, какъ говорятъ, врожденное право есть природа, натура, сущность человѣка, но въ смыслѣ только прирожденной человѣку способности чувствовать, что̀ праведно и справедливо и что̀ неправедно и несправедливо, а не въ смыслѣ развитого чувства; такъ что если человѣкъ его не разовьетъ въ себѣ, то эта способность и заглохнетъ въ немъ. Развить его въ правосознаніе онъ можетъ и долженъ ученіемъ, т.-е. возведеніемъ безотчетнаго, неопредѣленнаго, темнаго или смутнаго чувства права къ отчетливому, опредѣленному, ясному и раздѣльному сознанію его, къ правосознанію, посредствомъ ученія, науки. Но и ученіе, наука не разовьетъ въ человѣкѣ чувства права, если къ ученію не присоединить упражненія, т.-е если онъ не пріучится, на самомъ дѣлѣ, въ своей практической жизни, въ практической дѣятельности, всегда поступать праведно и справедливо. Въ самомъ дѣлѣ безъ ученія и упражненія необразованные варварскіе народы не только не сознаютъ, что̀ право и что̀ неправо, но даже и теряютъ всякое чувство права и неправа.

Наконецъ, для того, чтобы чувство права могло быть развито надлежащимъ образомъ въ правосознаніе, въ эмпирически-данномъ, единичномъ человѣкѣ, ученію и упражненію должна

помогать и его собственная индивидуальная натура, ибо хотя всякій человѣкъ способенъ развивать въ себѣ чувство права въ правосознаніе, но не всѣ люди способны къ тому въ одинаковой степени и мѣрѣ, и слѣдовательно во всѣхъ людяхъ различны степень и мѣра, развитого въ правосознаніе чувства права — степень и мѣра, обусловливаемыя особенною натурою того или другого единичнаго человѣка (тѣмъ, что̀ нѣмцы выражаютъ французскимъ словомъ Naturell, въ смыслѣ особенныхъ свойствъ того или другого человѣка) въ отличіе отъ общей всѣмъ людямъ натуры, природы, сущности, т.-е. отъ общихъ всѣхъ людямъ свойствъ, присущихъ всякому человѣку вообще, а не составляющихъ особенную принадлежность того или другого человѣка.

Противъ этой мысли Протагора сказать нечего, кромѣ развѣ того, что у Протагора, она находится только въ зачаткѣ, а не въ томъ полномъ развитіи, въ какомъ мы ее теперь представили, согласно съ требованіями современной философіи права, и что мысль Протагора, вслѣдствіе своей неразвитости, односторонния въ томъ отношеніи, что привела Протагора къ признанію правомъ только природнаго естественнаго права, исключивъ положительное право; напротивъ, современная философія права должна признать правомъ и то, и другое, но съ тѣмъ различіемъ, что право естественное есть еще нереализированное, неосуществленное въ дѣйствительности, необъективированное право, есть праведное и справедливое (justum); а право (jus), какъ положительное, есть уже его реализація, осуществленіе, объективированіе.

3. Наконецъ, третья мысль Протагора, что прирожденное человѣку чувство права, праведнаго и справедливаго, а не что либо другое — между прочимъ, не сила, не принужденіе — служитъ охраною человѣка отъ неправа, отъ неправды и несправедливости, отъ насилія со стороны другихъ людей, и вмѣстѣ съ тѣмъ удерживаетъ самого человѣка отъ причиненія неправа, неправды и несправедливости другимъ людямъ. Эта мысль Протагора также вѣрна, но тоже одностороння, ибо отъ неправа, неправды и несправедливости охраняетъ право тоже и сила, принужденіе, которое начинаетъ дѣйствовать въ случаѣ правонарушенія уже потому, что чувство права, какъ

замѣтилъ самъ Протагоръ, не у всѣхъ людей равно развито, а между тѣмъ право должно имѣть дѣйствіе, равное для всѣхъ людей.

Всѣ эти мысли Протагора нисколько не противорѣчатъ общегреческимъ этическимъ воззрѣніямъ. Да и вообще возможно сказать, что этическія воззрѣнія старѣйшихъ софистовъ не шли въ разрѣзъ съ господствовавшими тогда въ Греціи этическими воззрѣніями, или, по крайней мѣрѣ, что старѣйшіе софисты не сознавали противоположности между своими и общегреческими этическими воззрѣніями. И несмотря на то, какъ верховный философскій принципъ софистовъ, такъ и та самая дѣятельность софистовъ, которую они избрали своимъ главнымъ призваніемъ, профессіею—быть учителями добродѣтели (нравственности)—должны были послѣдовательно привести, наконецъ, софистовъ къ тому, что софистическая этика стала въ рѣзкую противоположность съ найденными софистами въ народѣ общегреческими этическими воззрѣніями.

Въ самомъ дѣлѣ, уже самое появленіе софистовъ, какъ учителей добродѣтели (нравственности), показывало, что софисты не удовлетворялись традиціонною добродѣтелью, нравственностью, т.-е. переходящими изъ рода въ родъ, отъ поколѣнія къ поколѣнію, этическими воззрѣніями народа, а также нравами, обычаями, законами и учрежденіями греческими, ибо если-бы софисты удовлетворились ими, то въ особомъ ученіи добродѣтели (нравственности), въ особыхъ учителяхъ ея, какими явились софисты, вовсе не было бы никакой надобности. Каждый гражданинъ научался бы примѣромъ, просто изъ обращенія съ своими близкими и знакомыми, какъ ему должно поступать; ему достаточно было бы просто слѣдовать въ своихъ поступкахъ господствующимъ въ странѣ своей этическимъ воззрѣніямъ и существующимъ нравамъ, обычаямъ и законамъ, учрежденіямъ. Но, наоборотъ, коль скоро добродѣтель, нравственность стали разъ предметомъ особаго обученія, то нельзя уже было ни требовать, ни ожидать, чтобы это обученіе ограничивалось простою передачею руководящихъ правилъ традиціонной добродѣтели, нравственности, и въ самомъ дѣлѣ, софисты уже съ самаго начала занимались на своихъ урокахъ изслѣдованіями общихъ этическихъ вопросовъ (напр., въ чемъ состоитъ

добродѣтель, и почему она заслуживаетъ предпочтенія предъ порокомъ? Чтò есть право, правда и справедливость, и чтò есть неправо, неправда и несправедливость? и т. п.).

На такіе и подобные тому вопросы возможенъ былъ только такой отвѣтъ, если отвѣтъ этотъ долженъ быть послѣдовательнымъ выводомъ изъ верховнаго философскаго принципа софистовъ: такъ какъ человѣкъ, т.-е. единичный эмпирическій человѣкъ, есть мѣра всѣхъ вещей въ своемъ представленіи, мнѣніи, въ своей теоретической дѣятельности, то онъ же долженъ быть и мѣрою всѣхъ поступковъ своихъ въ своей практической дѣятельности. Такъ какъ для всякаго человѣка истинно только тò, чтò ему *кажется*, представляется, мнится, то для него должно быть добродѣтельнымъ доброправственнымъ, праведнымъ и справедливымъ только тò, чтò ему такимъ кажется, представляется, мнится. Такъ какъ нѣтъ всеобщей, для всѣхъ людей необходимой, абсолютной истины, то не можетъ быть и общаго для всѣхъ людей, необходимаго, абсолютнаго нравственнаго закона, а всякое хотѣніе, желаніе единичнаго человѣка и всякій его поступокъ какъ продуктъ его хотѣнія, желанія, его воли, такъ же правомочны для него, какъ и всякое представленіе, мнѣніе его истинно для него. Всякій единичный человѣкъ имѣетъ естественное, прирожденное право хотѣть того, чтò ему вздумается и пожелается, слѣдовать въ своей дѣятельности только своему хотѣнію, своеволію и своему произволу и своимъ склонностямъ и желаніямъ, прихотямъ и страстямъ; а если въ томъ будутъ препятствовать ему существующіе въ государствѣ учрежденія, законы, нравы и обычаи, то это съ ихъ стороны есть уже нарушеніе сказаннаго естественнаго права всякаго человѣка, индивида; это есть такое насиліе, принужденіе, которому никто не обязанъ (нравственно) подчиняться, и которому онъ можетъ сопротивляться и съ нимъ бороться, и наконецъ побороть, одолѣть его,—если онъ имѣетъ на то достаточно силы; или онъ можетъ по крайней мѣрѣ обойти существующіе законы и учрежденія, нравы и обычаи,—если съумѣетъ это сдѣлать.

И въ самомъ дѣлѣ, такіе и тому подобные выводы не заставили себя долго ждать. И самъ Протагоръ не могъ воздержаться отъ подобныхъ всеобщихъ выводовъ изъ своего вер-

ховнаго философскаго принципа, подрывающихъ въ корнѣ всякое различіе между правдою и неправдою. Такъ, онъ, по показанію Платона и Аристотеля, обѣщаетъ научить и даже хвалится всѣмъ, что онъ научитъ своихъ учениковъ, какъ сдѣлать слабую сторону крѣпкою, т.-е. какъ посредствомъ ораторскаго искусства, именно судебнаго (адвокатскаго) краснорѣчія, доставить побѣду неправдѣ надъ правдою, и даже видитъ въ этомъ высшее торжество ораторскаго искусства. Уже однимъ этимъ указаніемъ Протагора на чрезвычайную силу его краснорѣчія должна была быть потрясена въ его слушателяхъ народная, общая грекамъ вѣра въ сущность права, въ правду и справедливость, какъ непреложную саму по себѣ, т.-е. что хотя правда и можетъ быть нарушена неправдою того или другого человѣка, но что она сама по себѣ есть нѣчто ненарушимое, а потому вѣчно одолѣвающее, побороющее всякую неправду, всегда въ концѣ концовъ одерживающее надъ нею побѣду.

Въ заключеніе обращаю вниманіе моихъ читателей, что въ новѣйшее время появилась замѣчательная монографія Гарпфа объ этическомъ ученіи Протагора (*Harpf*, „Die Ethik des Protagoras“, Heidelberg, 1884 г.). Мы должны ограничиться здѣсь, разумѣется, лишь нѣкоторыми выписками особенно важныхъ мѣстъ изъ этого сочиненія.

„Протагоръ основалъ свою этику на чемъ-то въ родѣ моральнаго чувства. Особенная душевная способность, если такъ можно выразиться, дана человѣку природою и дѣлаетъ его способнымъ творить доброе и избѣгать злого, отъ чего единственно становится возможнымъ существованіе и сохраненіе человѣческаго общества. Можетъ быть позволено будетъ намъ даже признать, что стыдъ, воздержность (отъ совершенія зла, неправды и несправедливости) правда и справедливость, понимаемые въ миѳѣ Протагора, какъ основы морали, болѣе или менѣе интеллектуально (сознательно со стороны ума), слѣдовательно не прямо сенсуально (побуждаясь внутреннимъ безсознательнымъ чувствомъ), какъ Гётчесоново (англійскій моралистъ XVIII-го вѣка) моральное чувство, „moral sense“ (*Hutcheson*, „A system of moral philosophy“, London, 1755), существенно должны выполнять тѣ этическія функціи, отправленія, которыя Кантъ и вообще нѣмецкая философія,—поскольку

она движется въ его колеѣ,—приписываетъ совѣсти. Что греки понимали вообще подъ стыдомъ (αἰδώς)—было именно,—какъ недавно доказалъ Леопольдъ Шмидтъ (*L. Schmidt*, „Die Ethik der alten Griechen", Berl., 1882)—не что иное какъ мысль совершающаго дѣянія объ ощущеніяхъ, возникающихъ при этомъ совершеніи. Такъ оправдывается опредѣленіе этого стыда подобно совѣсти въ смыслѣ Канта, какъ природной способности интеллектуальнаго характера. Поскольку самое ощущеніе, какъ впечатлѣніе извѣстнаго рода, идея котораго есть стыдъ, по совершеніи злодѣянія обнаруживается какъ Немезида, какъ месть внутри или во внѣ дѣйствовавшаго субъекта въ видѣ угрызеній совѣсти или наказанія, представили мы также самую важную эмоціональную функцію совѣсти какъ осуждающаго и карающаго судьи,—какъ совѣсть опредѣляется Кантомъ. Итакъ, Немезида есть нѣкоторымъ образомъ только форма, въ которой обнаруживается стыдъ, если онъ проявляется по совершеніи злодѣянія".

„Въ концѣ миѳа особенно выступаетъ наружу полная противоположность: чисто демократическій образъ мыслей Протагора и чисто аристократическій образъ мыслей Сократа и Платона. Каждый человѣкъ долженъ быть вполнѣ правомочнымъ членомъ соціальнаго и политическаго общенія, такъ какъ каждый получилъ въ даръ равнымъ образомъ этико-соціальныя способности".

„Вслѣдъ за представленіемъ своей основы для морали и въ тѣсномъ соединеніи съ нею слышимъ мы выраженное Протагоромъ замѣчательное воззрѣніе, что добродѣтель изучима. Эта мысль тѣмъ болѣе поразительна, что, какъ очевидно, прирожденное никогда не нуждается въ пріобрѣтеніи своемъ ни обученіемъ, ни воспитаніемъ. При ближайшемъ разсмотрѣніи эта мысль представляется въ слѣдующемъ видѣ: Протагоръ думаетъ, что политическая и соціальная добродѣтель есть у каждаго какъ способность; однакоже аѳиняне далеки отъ мысли о томъ, что эта способность развивается сама собой или изъ своей природы. Напротивъ, они думаютъ, что она должна пробуждаться вслѣдствіе попеченія о ней и обученія. И это опять доказывается общедоступными фактами, слѣдовательно эмпирически. При этомъ Протагоръ развиваетъ также общепринятую и нынѣ

теорію наказанія, какъ воспитывающаго и устрашающаго средства, дѣйствіе котораго имѣетъ въ виду будущее, а не прошедшее, какъ месть; ибо, думаетъ нашъ софистъ, ни одинъ разумный человѣкъ никогда не наказываетъ преступника только потому, что онъ совершилъ преступленіе, или обращая вниманіе только на прошедшее: что̀ уже сдѣлалось, того нельзя сдѣлать несдѣлавшимся. Напротивъ, наказаніе цѣлью своею имѣетъ будущее, дабы ни этотъ человѣкъ, ни другой, видящій его наказаннымъ, не стали виновными въ подобныхъ преступленіяхъ. Это мнѣніе основывается очевидно на увѣренности въ томъ, что добродѣтель можетъ быть порождена воздѣйствіемъ на человѣка. Здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что нынѣ почти всѣ признаютъ собственно Протагора виновникомъ этой теоріи наказанія".

„Вышеуказанное несогласіе между прирожденіемъ и одновременнымъ съ нимъ воспитаніемъ одного и того же этическаго принципа разрѣшилось теперь просто такимъ образомъ. Дарованная природою, унаслѣдованная съ рожденіемъ этическая способность получаетъ свое содержаніе только посредствомъ воспитанія со стороны родителей, посредствомъ обученія со стороны учителей и, наконецъ, отъ великой общей учительницы—самой жизни, посредствомъ воздѣйствія всѣхъ на всѣхъ. Только форма прирождена; содержаніе же нравственнаго самосознанія измѣнчиво, относительно, воспитываемо, пріобрѣтаемо. Каждому дана отъ природы только въ возможности способность различать между правомъ и неправомъ; но что̀ есть правомѣрное, что̀ обозначается этими словами, взятыми со стороны ихъ содержанія, этому научаетъ только опытъ, жизнь".

„Въ нашемъ изслѣдованіи мы дошли до того вопроса, различные отвѣты на который такъ вѣрно служатъ къ освѣщенію глубоко коренящейся противоположности, которая состоитъ въ различіи направленій умовъ Протагора и Сократа. Что̀ есть доброе, что̀ есть добродѣтель, въ чемъ она состоитъ? Сократъ возбуждаетъ этотъ вопросъ все снова, въ то время какъ Протагоръ слѣдуетъ за нимъ въ этой области, въ разслѣдованіи вопроса о содержаніи этики, съ явною неохотою, неувѣренностью, съ частыми промедленіями и перерывами. Да и къ чему намъ имѣть ясное познаніе добраго, если насъ непреложно

ведутъ къ доброй дѣятельности съ одной стороны природный моральный инстинктъ, а съ другой стороны воспитаніе, упражненіе, привычка, примыкающія къ установленнымъ уже до насъ и безъ насъ, слѣдовательно къ гетерономнымъ (внѣшнимъ) опредѣленіямъ нравовъ и законовъ; а это-то въ этикѣ Протагора и представляетъ для него особенное и единственно важное заключеніе. Сократъ же, напротивъ, хочетъ прежде всего добыть ясное познаніе того, что̀ такое добро; согласно съ этимъ познаніемъ должны быть, во-первыхъ, установлены и улучшены нравы и сами законы, а во-вторыхъ, твердо опредѣлены принципы воспитанія. Не Протагоръ, не софистъ, а, напротивъ, собственно Сократъ является здѣсь этическимъ хулителемъ, революціонеромъ (!). Такъ какъ вообще онъ изслѣдуетъ, что̀ такое собственно добро, то онъ лишь постольку признаетъ дѣйствія—и этимъ обусловливается сама его критика—нравовъ и законовъ и рекомендуетъ юношамъ слѣдовать ихъ постановленіямъ, поскольку они покоятся на разумныхъ основаніяхъ. Протагоръ, напротивъ, вовсе не спрашиваетъ, что̀ установляется велѣніями царя-закона, безъ критики принимаетъ онъ ихъ, какъ нѣчто данное, передаваемое далѣе посредствомъ частнаго и публичнаго воспитанія, чему присуща безусловная обязательность со стороны индивида. Это глубоко захватывающее противоположеніе, основанное на различіи методъ обоихъ (Сократа и Протагора), ясно обозначено Платономъ въ разговорѣ „Протагоръ" тѣмъ способомъ, которымъ ведетъ пренія Протагоръ. Софистъ относится къ Сократову этическому вопросу съ явнымъ неуваженіемъ; нѣсколько разъ онъ раздражается и негодуетъ и вовсе не хочетъ болѣе вести рѣчь о содержаніи этики, какъ о вопросѣ совсѣмъ незначительномъ".

2. Горгій.

Горгій—какъ полагаютъ — родился около 415 г. и прожилъ болѣе 100 лѣтъ.

Горгій родомъ изъ іонической колоніи, изъ города Леонтія въ Сициліи, также современникъ Сократа. Уже въ своемъ родномъ городѣ онъ прославился какъ учитель реторики, т.-е.

ораторскаго искусства. Отсюда онъ проѣхалъ въ Аѳины, гдѣ обворожалъ аѳинянъ своимъ цвѣтистымъ краснорѣчіемъ и между прочимъ упросилъ аѳинянъ оказать его отечеству военную помощь противъ враговъ своего отечества—сиракузянъ. Здѣсь онъ былъ первымъ учителемъ реторики и затѣмъ училъ разъѣзжая по Греціи.

Отправная точка философскаго ученія Горгія вообще та самая, къ которой долженъ былъ бы придти Протагоръ, еслибы онъ вполнѣ развилъ свое ученіе, а именно и множественное, которое Протагоръ признавалъ еще сущимъ, Горгій отвергъ какъ несущее, и потому утверждалъ, что нѣтъ *вовсе* сущаго.

Въ своемъ сочиненіи о природѣ и несущемъ, отрывки изъ котораго сохранились у Аристотеля и Секста Эмпирика, онъ старался доказать вѣрность слѣдующихъ трехъ положеній.

1. Нѣтъ ничего сущаго какъ пребывающаго, ибо еслибы что-либо было, то это сущее должно было бы или стать (произойти, возникнуть), или быть само по себѣ вѣчнымъ (отъ вѣка) безъ начала. Но стать (произойти) оно (какъ говорилъ уже и Парменидъ) не можетъ ни изъ сущаго, ни изъ несущаго: оно не можетъ *произойти* изъ сущаго, ибо оно уже *есть* сущее; оно не можетъ произойти изъ несущаго, ибо изъ ничего не можетъ ничто произойти. Вѣчнымъ также не можетъ оно быть потому, что въ такомъ случаѣ оно должно бы быть безконечнымъ, слѣдовательно неограниченнымъ и неопредѣленнымъ; а безконечнаго (неограниченнаго, неопредѣленнаго) нигдѣ нѣтъ, ибо еслибы оно гдѣ-либо въ чемъ-либо и было, то это другое, въ чемъ оно было бы, отдѣльно отъ него, не было бы безконечнымъ, слѣдовательно безконечное было бы не въ безконечномъ; а потому и оно само не было бы безконечнымъ Безконечное не можетъ содержаться и само въ себѣ, ибо то̀, въ чемъ оно содержалось бы, было бы также безконечно, и само оно было бы безконечно; слѣдовательно содержащее и содержимое было бы тождественно, слѣдовательно оно и въ самомъ себѣ не можетъ быть. Итакъ, то̀, чего нигдѣ нѣтъ, не имѣетъ бытія, не есть сущее.

2. Второе свое положеніе выразилъ онъ такъ: еслибы что-либо и было, то оно не могло бы быть познано, постижимо,

т.-е. мыслимо или представляемо себѣ индивидомъ, ибо представляемое не есть сущее (существующее), а есть только представляемое. Никто, напримѣръ, не можетъ сказать, что если онъ представляетъ себѣ летящаго человѣка или колесницу на морѣ, то чтобъ это представляемое было на самомъ дѣлѣ, было бы сущее, ибо сказать такъ была бы нелѣпость. Напротивъ, еслибы сущее было представляемое, то противоположное ему, т.-е. несущее, не могло бы быть представляемо; но Сцилла и Харибда хотя и не существуютъ, однакоже представляемы. Это двѣ чудовищныя, прожорливыя богини, которыя жили на двухъ скалахъ въ Мессинскомъ проливѣ, между Сициліею и Италіею, и которыя пожирали проѣзжающіе между ними корабли со всѣмъ экипажемъ; каждая изъ нихъ трижды въ день глотала воду и затѣмъ извергала ее. Когда одна изъ нихъ глотала воду, то другая извергала ее такъ, что когда корабль приближался къ одной изъ нихъ, въ то время когда та глотала воду, то онъ погибалъ въ образующейся чрезъ то пучинѣ; а когда приближался въ то время, когда она извергала воду, то онъ былъ отбрасываемъ къ другой богинѣ, въ то время глотавшей воду, и тамъ погибалъ въ пучинѣ. Отсюда образовалась латинская пословица: „incidit in Scyllam, cupiens vitare Charybdin“ — желая избѣгнуть Харибды, попадаешь въ Сциллу, ибо тогда считалось невозможнымъ избѣгнуть обѣихъ. При томъ, еслибы несущее не могло быть представляемо, то не было бы вовсе заблужденія, — ибо заблужденіе есть представленіе несущаго; его не было бы даже и въ томъ случаѣ, еслибъ кто сказалъ такую, напр., нелѣпость, что на морѣ сражаются на колесницахъ. Итакъ, сущее непознаваемо, т.-е. немыслимо, непредставляемо. Наконецъ, —

3. Еслибы сущее и было познаваемо, т.-е. мыслимо, представляемо, то это познаніе, т.-е. представленіе сущаго, не могло бы быть выражаемо такъ, чтобы его можно было сообщить, передать другимъ, а слѣдовательно чтобы возможно было положительное ученіе о сущемъ самомъ по себѣ, ибо всякое выраженіе сущаго есть означеніе чего-либо словами, а означеніе отлично отъ означаемаго. Вещи мы или видимъ, или слышимъ, и проч., вообще воспринимаемъ чувствами, такъ что видимое воспринимаемъ зрѣніемъ, слышимое — слухомъ и т. п., — слѣдова-

тельно мы не можемъ воспринимать видимое слухомъ, слышимое—зрѣніемъ и т. д. Но мы выражаемъ, сообщаемъ, передаемъ видимое—напр. цвѣта—словами, а слова суть звуки, воспринимаемые слухомъ. Можно ли поэтому словами выразить, сообщить, передать цвѣта? Тотъ, кому мы сообщаемъ наше представленіе о цвѣтахъ, слышитъ только слова, звуки, а не цвѣта. Слѣдовательно, слова не есть сущее; не самое сущее мы ими сообщаемъ, передаемъ, выражаемъ, а только сообщаемъ слова.

При томъ, какъ могутъ два различные индивида имѣть одно и то же представленіе? Хотя одинъ индивидъ и сказалъ бы, напр., другому: „сегодня холодно", другой индивидъ не пойметъ его, ибо что̀ тому индивиду кажется холодомъ, ему не кажется холодомъ; слѣдовательно сообщеніе того индивида о холодѣ какъ о сущемъ, ничего не покажетъ другому индивиду. Итакъ, нельзя выразить, сообщить, передать сущее и потому, что представленіе о сущемъ каждаго индивида различно; оно измѣняется даже для одного индивида, ибо что̀ кажется каждому индивиду въ данный моментъ, то̀ и есть его представленіе о сущемъ; слѣдовательно сущее само по себѣ не существуетъ, или вообще сущаго нѣтъ, т.-е. нѣтъ безотносительнаго, абсолютно-сущаго, нѣтъ абсолюта.

Такъ развилъ Горгій діалектически изъ самаго основного положенія софистовъ, и развилъ совершенно послѣдовательно отрицаніе всего сущаго, а слѣдовательно и отрицаніе всякой истины (ибо сущее и есть истинное): нѣтъ сущаго, нѣтъ и истины.

Между тѣмъ какъ, по ученію Протагора, всякое представленіе, мнѣніе индивида истинно, потому что оно есть представленіе сущаго; по ученію Горгія, напротивъ, всякое представленіе, мнѣніе индивида ложно, ибо такъ какъ сущаго вовсе нѣтъ, то и всякое представленіе, мнѣніе есть представленіе о несущемъ, а такое представленіе есть заблужденіе, есть ложь.

Но эти различныя, даже противоположныя повидимому, ученія Протагора и Горгія о сущемъ и истинномъ, въ сущности тождественны между собою, ибо и тѣмъ, и другимъ ученіемъ равно отрицается объективно-сущее, т.-е. сущее само по себѣ, и слѣдовательно объективная истина, т.-е. истина сама по

себѣ. Протагоръ говоритъ: сущее, а слѣдовательно и истинное, то, что такимъ кажется индивиду въ каждый моментъ его существованія; слѣдовательно сущее не есть само по себѣ сущее, истинное, а есть сущее истинное только по отношенію къ сознанію, мнѣнію, представленію индивида, есть только субъективная, индивидуальная сущая истина. Отсюда выводитъ Горгій совершенно послѣдовательно, что вовсе нѣтъ сущаго, вовсе нѣтъ и истины, ибо сущее должно было бы быть сущимъ самимъ по себѣ, истиннымъ самимъ по себѣ, или сущее должно бы быть безотносительно, абсолютно сущимъ, абсолютомъ, истинное должно бы быть безотносительно, абсолютно-истиннымъ. Но и Протагоръ говоритъ, что сущее, истинное есть только относительное къ сознанію индивида. Итакъ, заключаетъ Горгій, вовсе нѣтъ сущаго и истиннаго.

Однакоже, вслѣдствіе этого самаго различія, Горгій отличается отъ Протагора, какъ и отъ прочихъ старѣйшихъ софистовъ, отъ Продика и Гиппія, тѣмъ, что они думали еще учить чему-либо сущему, истинному, поставляя себѣ, напр., въ наибольшую заслугу, что они учители мудрости, добродѣтели и политики; поэтому для нихъ предметъ реторики, краснорѣчіе, имѣлъ только значеніе изящной формы, одежды, въ которую они облекали реальное содержаніе, т.-е. свои, какъ они думали, новыя, важныя истины изъ области физики, этики и политики; напротивъ, Горгій прямо говоритъ, что такъ какъ сущаго, а слѣдовательно и истиннаго, вовсе нѣтъ, то онъ не предлагаетъ никакого реальнаго содержанія, не учитъ ни мудрости, ни добродѣтели, ни политикѣ, а просто учитъ одному краснорѣчію, т.-е. только формальному, или формамъ рѣчи реторическимъ и діалектическимъ, отвлекая отъ всякаго содержанія, ибо реторика служила ему только орудіемъ его діалектики. А потому Горгій съ презрѣніемъ отказывался отъ имени софиста въ смыслѣ учителя мудрости и добродѣтели,—имени, которымъ тѣ вовсе не пренебрегали.

Вообще Горгій съ своимъ нигилизмомъ, т.-е. съ отрицаніемъ самосущаго абсолюта и абсолютной истины, совершенно послѣдователенъ, какъ и вообще нигилизмъ есть необходимое слѣдствіе всякаго метафизическаго догматизма.

Когда философъ найдетъ,—какъ и находилъ каждый изъ греческихъ натурфилософовъ,—что поставленный его предшественникомъ абсолютъ не удовлетворяетъ требованіямъ абсолюта, а слѣдовательно не есть абсолютъ, то каждый изъ этихъ натурфилософовъ старается замѣнить *своимъ* абсолютомъ *чужой* абсолютъ. Но явились софисты и отвергли всѣ эти абсолюты натурфилософовъ. Правда, Протагоръ поставилъ еще на ихъ мѣсто опять свой абсолютъ — именно умъ человѣка-индивида съ его сознаніемъ, мыслью, какъ мнѣніемъ, представленіемъ. Но тутъ уже онъ впалъ въ самопротиворѣчіе: вѣдь абсолютъ есть нѣчто пребывающее, неизмѣнное, а сознаніе, мнѣніе, представленіе индивида, какъ онъ самъ допускалъ, измѣняется безпрестанно и непрерывно. А если такъ, то изъ этого неминуемо слѣдовало, что вообще нѣтъ абсолюта. Но абсолютъ есть сущее; слѣдовательно нѣтъ вообще сущаго. Но сущее есть истинное; слѣдовательно нѣтъ вообще истины. Но если нѣтъ вообще сущаго, истины, то вообще нѣтъ ничего—„nihil est". Это и выразилъ Горгій въ своихъ положеніяхъ; въ томъ и состоитъ сущность его нигилизма.

Напротивъ, положительная наука, въ отличіе отъ метафизическаго догматизма, не только не ведетъ къ нигилизму, а напротивъ отстраняетъ его. Въ самомъ дѣлѣ догматизмъ метафизической философіи непремѣнно поставляетъ какой-либо умозрительный верховный принципъ какой-либо абсолютъ въ той или другой формѣ. Оставаясь на такой точкѣ зрѣнія, мыслитель, философъ можетъ усомниться въ бытіи абсолюта.

Нигилизмъ Горгія есть не что иное, какъ полное отрицаніе абсолюта поставляемаго со стороны метафизическаго догматизма натурфилософовъ, изъ которыхъ каждый самъ уже отрицалъ абсолютъ другого, такъ что самъ ихъ метафизическій догматизмъ необходимо привелъ къ Горгіеву нигилизму. Напротивъ, къ нигилизму никакъ не можетъ привести положительная наука, потому что она признаетъ сущимъ то̀, что̀ даетъ ей знаніе, основанное на опытѣ и наблюденіи и проведенное чрезъ мышленіе. Впрочемъ это нисколько не значитъ, что предметомъ и содержаніемъ философіи не можетъ быть то̀, что̀ не находится въ опытѣ, какъ напр. „идеалы", безъ которыхъ

по вѣрному замѣчанію моего товарища Пирогова, „невозможна нравственность".

Положительная наука признаетъ, что есть сущее, что есть истина, а не отрицаетъ ихъ вообще, не говоритъ: „nihil est"; слѣдовательно она не есть нигилизмъ. Итакъ, положительная наука никогда не можетъ превратиться въ нигилизмъ. Нигилизмъ есть не болѣе какъ крайняя логически-необходимая реакція противъ всякаго метафизическаго догматизма.

Дайте знаніе, основанное на опытѣ и наблюденіи или на чистомъ мышленіи, и вы уничтожите нигилизмъ въ самомъ его корнѣ; и наоборотъ, поблажайте метафизическому догматизму, и вы придете сперва къ скептицизму, а потомъ къ его крайности, совершенно, впрочемъ, послѣдовательно—къ нигилизму, подобно тому, какъ пришелъ къ нему совершенно послѣдовательно Горгій, вслѣдствіе отрицанія абсолюта натурфилософовъ.

Этотъ нигилизмъ свой провелъ Горгій послѣдовательно и въ этикѣ въ томъ отношеніи, что онъ отрицалъ, что праведное и справедливое и постыдное (т.-е. неправедное и несправедливое) есть таковое по природѣ (φύσει),—оно есть таковое только по закону (νομῳ), потому что люди такъ именно постановили и признали. Этимъ уже прямо выражается у Горгія отрицаніе естественной правды и справедливости, которое подразумѣвалось Протагоромъ.

Но этого мало: Протагоръ еще говорилъ, что норма правды и справедливости для гражданина суть нравы и обычаи, законы и учрежденія государства; онъ признавалъ еще, какъ право, по крайней мѣрѣ положительное право. Но Горгій совершенно послѣдовательно вывелъ отсюда опять тоже нигилистически, что вовсе нѣтъ права. Вѣдь норма для индивида не есть естественная правда и справедливость, а есть законъ (положительное право). Но законъ не есть правда и справедливость, а есть только произволъ государства, какъ собирательнаго индивида. Законъ,—говоритъ Горгій,—насилуя людей, вынуждаетъ многое, противное ихъ природѣ; слѣдовательно вовсе нѣтъ права.

Наконецъ, по ученію Горгія—какъ и вообще софистовъ,—назначеніе человѣка, какъ индивида, ограничивается стремле-

ніемъ къ личному счастію. Горгій еще болѣе Протагора далъ просторъ скептицизму не только своими тремя пресловутыми положеніями о сущемъ, но и самимъ способомъ ихъ доказыванія. Доказывая эти три свои положенія, Горгій старался показать обычному тогда философствованію, что: 1) это философствованіе употребляетъ въ дѣло такія понятія, которыя не только противорѣчатъ одно другому, но которыя и сами въ себѣ содержатъ противорѣчія; 2) что это философствованіе отправляется отъ недоказаннаго ничѣмъ предположенія о согласіи будто бы между мышленіемъ и сущимъ, бытіемъ; и 3) что это философствованіе нисколько не принимаетъ въ соображеніе логической и психологической возможности знанія и познанія и ихъ трудностей. Впрочемъ и сами софисты отказывались доказать такую возможность. Они еще не пришли къ тому, чтобы задать себѣ вопросъ: при какихъ же условіяхъ возможно человѣку достигнуть свободнаго отъ противорѣчій знанія? Поэтому для софистовъ основнымъ положеніемъ было, что человѣкъ не знаетъ ничего, и притомъ такъ, что на это положеніе смотрѣли софисты какъ на окончательный результатъ философіи, далѣе котораго она вовсе идти не можетъ; напротивъ, у Сократа, какъ мы увидимъ, это самое положеніе стало новою основою философіи.

Затѣмъ оставалось еще провести основное положеніе софистовъ въ нравственности въ тѣсномъ смыслѣ, или въ морали. Это первый сдѣлалъ Продикъ, прозываемый потому софистомъ-моралистомъ.

Итакъ, историко-генетически переходимъ мы къ Продику.

3. Продикъ.

Современникъ Протагора былъ родомъ съ Цикладскаго острова Кеоса или Хіоса, на сѣверъ отъ Крита, но училъ въ Аѳинахъ; туда прибылъ онъ посломъ отъ своихъ согражданъ, состоявшихъ подъ верховною властью Аѳинъ. Училъ же онъ преимущественно морали, отчего и прозываютъ его софистомъ-моралистомъ.

Свои уроки морали обыкновенно облекалъ онъ въ особую реторическую форму—въ миѳо-аллегорическій покровъ.

Такъ въ „Воспоминаніяхъ о Сократѣ“ Ксенофонта сохранилась до насъ слѣдующая Продикова миѳическая аллегорія моральнаго содержанія.

Ираклъ (Геркулесъ), при переходѣ своемъ изъ отроческаго въ юношескій возрастъ, пошелъ однажды въ уединенное мѣсто и очутился предъ двумя дорогами. Онъ остановился и задумался, какую изъ двухъ этихъ дорогъ избрать ему. Вдругъ явились предъ нимъ двѣ женщины—это были богини. Одна изъ нихъ олицетворяла собою чувственныя наслажденія и порокъ, а другая—трудъ и добродѣтель. Каждая изъ нихъ стала уговаривать пойти по ея дорогѣ. Богиня, олицетворявшая чувственныя наслажденія и пороки, обѣщала ему повести его по самой удобной и пріятной дорогѣ, гдѣ онъ не встрѣтитъ ничего труднаго и тяжкаго,—напротивъ, не будетъ ничего пріятнаго, чего бы онъ не испытывалъ, и ничего непріятнаго, отъ чего бы онъ не избавился; еслибы у него недостало средствъ для какихъ-либо наслажденій, то ему не нужно будетъ нуждаться, напрягать тѣлесныя и душевныя силы, потому что она дозволяетъ ему пользоваться всѣмъ, что̀ другіе добываютъ себѣ трудомъ, и изъ всего извлекать себѣ удовольствіе, наслажденія.

Напротивъ, другая богиня, олицетворявшая трудъ и добродѣтель, не обѣщала ему никакихъ удовольствій безъ труда, потому что боги ничего добраго и прекраснаго не даютъ людямъ безъ ихъ собственныхъ усилій. „Если ты хочешь“—говорила она—„заслужить благоволеніе къ себѣ боговъ, то ты долженъ почитать ихъ, быть любимымъ своими друзьями и дѣлать имъ добро. Если ты хочешь быть уважаемымъ въ государствѣ, то ты долженъ быть ему полезнымъ. Наконецъ, если ты хочешь, чтобы вся Греція прославила твою добродѣтель, то ты долженъ заслужить эту славу“. Въ заключеніе она сказала Ираклу: — „то счастье, какое я дамъ тебѣ, есть счастье истинное, а то счастье, которое предлагаетъ тебѣ моя соперница, есть ложное счастіе“.

Подобными рѣчами въ общедоступной формѣ проводилъ Продикъ основное положеніе софистовъ въ область морали, представляя конечною цѣлью дѣятельности человѣка-индивида, его индивидуальное благо, счастье. Это подтверждается и слѣдующими показаніями о Продикѣ: 1) Продикъ говорилъ разъ

о богатствѣ, доказывая, что оно есть благо только для человѣка хорошаго; умѣющаго имъ пользоваться какъ слѣдуетъ, а не для дурного; ибо, напримѣръ, для здоровья неумѣреннаго, невоздержнаго человѣка лучше было бы, еслибы онъ не имѣлъ средствъ объѣдаться и опиваться и т. п.; 2) Продикъ говорилъ: „люди обоготворили солнце, луну, рѣки, источники и вообще все, что̀ особенно благотво̀рно (полезно) для ихъ жизни — хлѣбъ, какъ Деметру (Цереру), вино, какъ Діонисія (Бахуса), огонь, какъ Гефеста (Вулкана),—и 3) онъ доказывалъ, что „смерти нѣтъ дѣла ни до живыхъ, ни до мертвыхъ", софизмами: „живые не имѣютъ никакого дѣла со смертью, потому что они живы, а умершіе не имѣютъ дѣла со смертью потому, что они уже не существуютъ"; отсюда онъ сдѣлалъ два вывода: что печаль по умершемъ не имѣетъ никакого разумнаго основанія, и что жизнь не есть вожделѣнное благо, а, напротивъ, вожделѣнна смерть, дабы избавиться отъ непріятностей, золъ въ жизни, именно вожделѣнна для индивида, слѣдовательно съ точки зрѣнія индивидуальнаго блага, счастья; а потому онъ утверждалъ, что кого особенно любятъ боги, знающіе человѣческія дѣла, тому посылаютъ они смерть ранѣе другихъ.

Вообще Продикъ старался примѣнить основное положеніе софистовъ къ этикѣ посредствомъ популяризированія своего этическаго ученія. Въ этомъ отношеніи Сократъ подражалъ ему, стараясь и самъ популяризировать свое ученіе, и потому Сократъ не безъ ироніи, впрочемъ, назвалъ себя ученикомъ Продика. Продика же называли непосредственнымъ предтечею Сократа.

Но популяризированіе этическаго ученія софистовъ Продикомъ существенно отличалось отъ популяризированія своего этическаго ученія Сократомъ, — не говорю: самимъ содержаніемъ, ибо мораль софистовъ и мораль Сократа были существенно различны, но тѣмъ, что Сократъ всегда имѣлъ въ виду учить именно нравственности, а Продиковы рѣчи были собственно только образчики краснорѣчія, посредствомъ которыхъ онъ наглядно училъ формальной реторикѣ, ораторскому искусству. А потому, между тѣмъ какъ весь характеръ и вся жизнь Сократа согласовались съ его нравственнымъ ученіемъ, характеръ и жизнь Продика расходились съ его нравственнымъ уче-

ніемъ; по крайней мѣрѣ Платонъ изображалъ Продика человѣкомъ въ высшей степени корыстолюбивымъ и изнѣженнымъ. Тѣмъ не менѣе Продикъ считалъ добродѣтель истиннымъ благомъ и въ этомъ отношеніи сходился во взглядахъ со своимъ учителемъ Протагоромъ, который утверждалъ, что нравственный стыдъ прирожденъ человѣку.

Уча краснорѣчію, Продикъ обращалъ поэтому особенное вниманіе на слова и выраженія, стараясь преимущественно различать синонимы, которые обыкновенно считались однозначащими словами, между тѣмъ какъ въ нихъ скрывается существенное различіе въ значеніи, да и вообще Продикъ училъ правильному употребленію словъ, хотя при этомъ часто вдавался въ крайности, надъ которыми подшучивалъ Сократъ въ разговорахъ Платона. И Сократъ обращалъ также особенное вниманіе на различный смыслъ словъ. Но и здѣсь мы находимъ существенное различіе между Продикомъ и Сократомъ: Продику нужно было такое различеніе словъ для его формальной реторики, а Сократу—для діалектическаго вырабатыванія реальныхъ понятій.

Наконецъ, возможно-всестороннее проведеніе основного положенія софистовъ взялъ на себя четвертый и послѣдній изъ старѣйшихъ софистовъ, Гиппій. Такъ мы историко-генетически переходимъ къ Гиппію.

4. Гиппій.

Онъ былъ родомъ изъ Элиды (въ Пелопоннесѣ), но тоже училъ и въ Аѳинахъ, будучи отправленъ туда посломъ, а въ особенности часто посылали его въ Лакедемонію его сограждане. Онъ выдавалъ себя за всезнающаго, всеумѣющаго и во всемъ искуснаго, даже хвастался, что онъ все сдѣлалъ самъ своими руками, чтò на себѣ носитъ. И въ самомъ дѣлѣ, онъ имѣлъ много разнообразныхъ свѣдѣній по многимъ спеціальнымъ предметамъ, которые были тогда изучаемы, особенно много математическихъ, астрономическихъ, физическихъ свѣдѣній, отличаясь, кромѣ того, умѣніемъ говорить обо всемъ, что называется, безъ запинки, сочиненіемъ стихотвореній

во всѣхъ родахъ и сочиненіемъ разныхъ рѣчей въ прозѣ, даже преподаваніемъ мнемоники и многихъ другихъ предметовъ.

Оттого его и называютъ софистомъ-полигисторомъ въ смыслѣ поверхностнаго многознайки, ибо знаніе его не было истиннымъ, научнымъ знаніемъ, какъ показалъ Платонъ устами Сократа въ своемъ разговорѣ: „Гиппій большой"; онъ не возвышался, какъ Сократъ, до вѣрнаго пониманія сущности вещей, до понятій; онъ не проникалъ въ глубь предмета, сущность его, а останавливался только на его поверхности.

Разъѣзжая по всей Греціи, Гиппій повсюду училъ народъ всѣмъ возможнымъ премудростямъ и добродѣтелямъ, но особенно хвалился умѣніемъ учить юношей нравственности.

Впрочемъ его нравственное ученіе было существенно согласно съ обыкновеннымъ тогдашнимъ греческимъ взглядомъ на нравственность, потому что Гиппіево ученіе о нравахъ было такъ же поверхностно, какъ и ходячіе тогда взгляды на нравственность. Напримѣръ, онъ доказывалъ, что честный и прямой Ахиллесъ лучше хитраго, коварнаго лгуна и обманщика Одиссея, и что, слѣдовательно, лучше говорить правду и дѣйствовать прямодушно, какъ Ахиллесъ, нежели лгать, хитрить, лукавить, какъ Одиссей. Но Платонъ доказалъ въ своемъ разговорѣ „Гиппій-большой", что такой взглядъ поверхностенъ, не будучи основанъ на понятіи, на сущности истины и лжи, и вообще нравственности или, слѣдовательно, не будучи основанъ на вѣрномъ пониманіи ея, обусловливающемъ истинное знаніе и правильную дѣятельность. Впрочемъ даже и такой поверхностной нравственности училъ Гиппій вовсе не съ нравственною цѣлью, ибо онъ искалъ вообще не истины, а только призрака истины, и преимущественно поверхностнаго многознанія, съ тою цѣлью, чтобы снискать себѣ извѣстность, а чрезъ нее разбогатѣть какъ можно больше.

Въ области этики Гиппій первый изъ софистовъ противоположилъ природу (φύση) и законъ (νόμος), внеся эти слова изъ области физики. На этомъ основаніи онъ противоположилъ законы природы, естественное право и законы государства, положительное право, относясь о законѣ государства такъ, что

онъ есть тиранъ людской, принуждающій людей поступать противно природѣ.

Противоположность между естественнымъ и положительнымъ правомъ находилъ онъ въ томъ, что законы государства измѣнчивы, такъ что они измѣняются даже тѣми самыми лицами, которые ихъ постановили, а потому они и разнообразны, между тѣмъ какъ законы природы, или, какъ онъ ихъ называетъ, *неписанные* законы, данные богами людямъ, т.-е. прирожденные имъ, неизмѣнны, и потому всегда и вездѣ одинаковы. Первѣйшій во всемъ мірѣ законъ природы - говорилъ онъ—состоитъ въ томъ, что слѣдуетъ почитать боговъ и родителей; это есть законъ природы, потому что онъ всеобщій и неизмѣнный (абсолютный); законъ же, напримѣръ, о кровосмѣшеніи, т.-е. о бракахъ между ближайшими родственниками, не есть законъ природы, и потому этотъ законъ признается не всѣми народами: у однихъ народовъ кровосмѣшеніе запрещается, а у другихъ дозволяется. По его мнѣнію эти неписанные законы святы, такъ что ихъ нарушеніе наказывается богами; законы же государства, какъ установленные сильными для своихъ собственныхъ выгодъ, могутъ быть нарушаемы; отсюда оставался одинъ только шагъ къ признанію единственнымъ закономъ природы личную собственную выгоду индивида, что и сдѣлали послѣдующіе софисты.

Основываясь на такой противоположности между положительнымъ и естественнымъ правомъ, Гиппій призналъ обязательными только законы природы и совершенно отвергъ всякую обязательность законовъ государства, отнесясь о повиновеніи этимъ законамъ какъ о чемъ-то такомъ, чему не слѣдуетъ придавать никакого значенія, такъ что законы государства могутъ быть нарушены индивидомъ по его произволенію.

Здѣсь повидимому встрѣчаемъ мы существенную противоположность во взглядахъ Гиппія и Протагора. Между тѣмъ какъ Протагоръ признавалъ правомъ только положительное право, Гиппій призналъ правомъ только одно естественное право. Но въ сущности этой противоположности нѣтъ, ибо въ результатѣ и у Протагора, и у Гиппія выходитъ, что произволъ индивида и есть мѣра права, съ тѣмъ различіемъ, что Протагоръ смотрѣлъ на государство какъ на собирательнаго

индивида—его произволъ есть право; а Гиппій смотрѣлъ уже на индивида какъ на единичнаго человѣка — его произволъ есть право, ибо произволъ единичнаго человѣка и есть то, что Гиппій называетъ природою, которою даны истинные, т.-е. прирожденные людямъ законы; отсюда видно, что и у Гиппія, какъ и у Протагора, собственно отрицается всякое право, и притомъ совершенно послѣдовательно, ибо если по основному положенію софистовъ человѣкъ, какъ индивидъ, есть мѣра всего, то онъ же, т.-е. его произволъ, единственная мѣра всякаго права, а это равнозначительно отрицанію права вообще, ибо право нельзя назвать продуктомъ индивидуальнаго произвола.

Такъ какъ Гиппій старался всесторонне приложить ко всему основное положеніе софистовъ, то онъ заключаетъ собою рядъ старѣйшихъ софистовъ и составляетъ переходъ къ послѣдующимъ за ними юнѣйшимъ софистамъ, развивавшимъ все болѣе и болѣе основное положеніе софистовъ и, наконецъ, доведшимъ его до той крайности, что философія софистовъ сама себя отрицаетъ, или самоуничтожается, и переходитъ въ скептицизмъ.

Гиппій прямо противополагалъ то, что называется положительнымъ и естественнымъ правомъ, и это противоположеніе опирается у него на двухъ основаніяхъ:

1. Положительное право часто измѣняется, такъ что оно бываетъ не только различно въ одномъ и томъ же государствѣ въ разныя времена, но и различно въ разныхъ государствахъ въ одно и то же время. Напротивъ, естественное право всегда и вездѣ одинаково дѣйствуетъ, соблюдается, а слѣдовательно и сознается. Но къ такому противоположенію положительнаго и естественнаго права не долженъ былъ бы придти Гиппій, ибо если Гиппій дѣйствительно, какъ онъ самъ о себѣ утверждалъ, между прочимъ былъ знатокъ исторіи, много занимаясь археологическими изысканіями, то онъ не могъ вывести изъ своихъ изслѣдованій такого противоположенія, потому что исторія показываетъ, напротивъ, что и естественное право сознавали народы въ разныя времена различно, а слѣдовательно оно не соблюдается всегда и вездѣ одинаково. Но скажемъ больше: измѣненіе, а слѣдовательно и различіе народнаго и общечеловѣческаго со-

знанія того, въ чемъ состоитъ естественное право, т.-е. право по природѣ, есть такой же общій положительный фактъ, какъ и измѣненіе, а слѣдовательно и различіе положительнаго права у разныхъ народовъ въ разныя времена, т.-е. права по закону. Ибо народное и общечеловѣческое чувство и сознаніе права, какъ праведнаго и справедливаго, выражается во внѣ, объективируется, реализируется именно въ положительномъ правѣ, такъ что съ измѣненіемъ чувства и сознанія права измѣняется и самое право. Такъ напримѣръ всѣ древніе народы, не исключая и образованнѣйшихъ изъ нихъ—грековъ, эллиновъ, и даже первостепенные философы древности, каковы Платонъ и Аристотель, признавали рабство учрежденіемъ, которое согласно съ естественнымъ правомъ, и которое потому найдемъ мы признаннымъ въ положительномъ правѣ всѣхъ древнихъ народовъ.

Нынѣ же, особенно въ силу вліянія христіанства, признавшаго въ каждомъ человѣкѣ сына Божія, признается свобода, равенство и братство между людьми и личность, правоспособность всякаго человѣка, всѣми образованными народами, а слѣдовательно рабство, отнимающее у человѣка эту личность и низводящее его на степень вещи, признается нынѣ противнымъ естественному праву, и потому это учрежденіе исчезло или, по крайней мѣрѣ, все болѣе и болѣе исчезаетъ изъ положительнаго права современныхъ образованныхъ народовъ.

Исторія свидѣтельствуетъ, что какъ естественное право, такъ и его внѣшнее выраженіе, т.-е. то или другое положительное право, право въ общественномъ людскомъ союзѣ, равно измѣняется; но это измѣненіе есть постепенное, прогрессивное развитіе, которое въ частной исторіи того или другого народа, государства можетъ быть пожалуй и отрицаемо, но и то невполнѣ, слѣдовательно можетъ быть отрицаемо какъ частный фактъ, но которое не можетъ быть отрицаемо во всеобщей исторіи человѣчества, слѣдовательно какъ всеобщій фактъ.

2. Положительное право принуждаетъ людей (говоритъ Гиппій) дѣлать много такого, что̀ противно природѣ человѣка, слѣдовательно природному, естественному праву. Это значитъ, другими словами, что содержаніе положительнаго права (его нормы) не только отлично во многомъ отъ содержанія (нормъ), естественнаго права, но даже во многомъ противоположно. Дѣй-

ствительно, это можно признать всеобщимъ фактомъ; но этотъ фактъ нисколько не уполномочиваетъ насъ сказать, что естественное и положительное право противоположны по своей сущности. Различіе и даже противоположность ихъ содержанія или ихъ нормъ есть только частное выраженіе того всеобщаго факта, что все сознанное народами и человѣчествомъ, осуществляется въ дѣйствительности не разомъ, не вдругъ, а съ большею или меньшею постепенностью. То же самое должно сказать и объ отношеніи между человѣческимъ чувствомъ и сознаніемъ права, съ одной стороны, или естественнымъ правомъ—и его осуществленіи, внѣшнемъ выраженіи въ положительномъ правѣ, съ другой стороны.

Между тѣмъ какъ Протагорова теорія права приводитъ послѣдовательно, какъ мы сказали, къ лжеконсерватизму, заграждая путь всякому прогрессу, всякимъ реформамъ, Гиппіева теорія права послѣдовательно приводитъ къ противоположной крайности, къ радикальному ниспроверженію всѣхъ существующихъ въ государственныхъ законахъ и учрежденіяхъ нравовъ и обычаевъ.

Однакоже Гиппіева теорія есть болѣе послѣдовательный выводъ изъ верховнаго принципа софистовъ, а потому позднѣйшіе и юнѣйшіе софисты отшатнулись отъ Протагоровой теоріи и приняли Гиппіеву, и притомъ уже доводя ее до крайности.

Гиппіева теорія права впослѣдствіи выражалась софистами въ противоположныхъ формулахъ; одни софисты говорили: право есть таковое по природѣ, а не по закону, а другіе—наоборотъ; но каждою изъ этихъ формулъ словамъ *природа* и *законъ* придавался различный, даже противоположный смыслъ, такъ что эти теоріи различались только формально, а не матеріально. Если софисты говорили, что право есть таковое по закону, а не по природѣ, то подъ словомъ „природа“ разумѣли они существующую въ государствѣ общественную нравственность, этосъ, а подъ словомъ „законъ“—продуктъ индивидуальнаго произвола человѣческаго. Если же софисты говорили, что право есть таковое по природѣ, а не по закону, то подъ словомъ „законъ“ разумѣли они законъ въ греческомъ смыслѣ, существующій этосъ, а подъ словомъ „природа“—особенную природу, натуру,

единичнаго человѣка. Итакъ, обѣ сказанныя формулы, несмотря на то, что по внѣшнему своему образу выраженія были одна другой противоположны, въ сущности, по своему содержанію, были тождественны, т.-е. въ обѣихъ утверждалось софистами, что право есть согласное съ волею человѣка, какъ индивида съ его произволеніемъ, а не съ закономъ въ общегреческомъ смыслѣ этого слова, и вотъ этой-то теоріи первымъ главнымъ представителемъ былъ Гиппій.

За четырьмя старѣйшими софистами слѣдуютъ софисты, которыхъ можно назвать юнѣйшими, въ такомъ именно порядкѣ историко-генетическаго развитія: Ѳразимахъ, Полъ, Калликлъ, Ликофронъ, Фалей, Алкидамъ, Критій, Діонизодоръ и Эвѳидемъ, Метродоръ Хіосскій.

5. Ѳразимахъ.

Ѳразимахъ—юнѣйшій современникъ Сократа, родомъ изъ Халкидона. Онъ говорилъ: всякій властитель въ государствѣ всегда обращаетъ въ законъ то, что для него самого, какъ индивида, выгодно, полезно. Это для себя индивидуально выгодное, полезное установляетъ онъ, какъ будто оно было обязательно на основаніи правды для подвластныхъ ему, и наказываетъ несоблюдающихъ этой обязанности, какъ будто они дѣйствовали неправедно и несправедливо.

Итакъ, праведное и справедливое у него есть не что иное, какъ выгодное, полезное для индивида, имѣющаго власть, силу въ государствѣ; онъ выводитъ, что такъ-называемый человѣкъ праведный находится во всѣхъ отношеніяхъ въ невыгодномъ положеніи въ сравненіи съ такъ-называемымъ неправеднымъ, что потому самый счастливый человѣкъ—это тиранъ, доведшій неправду и несправедливость до самой крайности; если люди порицаютъ неправеднаго, то не потому, что сами стыдятся дѣлать неправедное и порицаютъ самую неправду, но потому, что боятся терпѣть неправду отъ другихъ. Собственно же неправда есть нѣчто болѣе благородное, возвышенное, нежели правда.

Итакъ, Ѳразимахъ не только вовсе отвергаетъ существо-

ваніе всякой правды и справедливости, отрицая выраженіе ея какъ въ положительныхъ законахъ вообще, такъ и въ законѣ природы, но даже превращаетъ всѣ положительные законы въ продуктъ произвола не индивида вообще, а только одного индивида, именно властителя въ государствѣ, который выдаетъ свой произволъ за право для достиженія имъ своихъ эгоистическихъ цѣлей. Согласно съ такимъ ученіемъ своимъ, Ѳразимаху, какъ ретору, вовсе не было дѣла до исканія истины; онъ искалъ только минутнаго одобренія своихъ слушателей, такъ что все его краснорѣчіе имѣло цѣлью дѣйствовать по произволу на страсти, то возбуждая ихъ, то усмиряя. И самый нравственный характеръ его уже соотвѣтствовалъ его теоретическимъ воззрѣніямъ, устремленнымъ къ проведенію своего произвола, къ достиженію своихъ эгоистическихъ цѣлей. Въ самомъ дѣлѣ, онъ особенно отличался корыстолюбіемъ и вообще эгоизмомъ, не говоря уже о его безстыдствѣ, наглости и нахальствѣ.

Всѣ законы (по мнѣнію Ѳразимаха) суть не что иное, какъ произвольныя постановленія въ виду своей собственной выгоды, пользы сильнѣйшихъ, тѣхъ, которые имѣютъ власть, силу въ государствѣ; эти сильнѣйшіе, эти властвующіе во главѣ его правители (говоритъ онъ) возводятъ въ законъ то̀, что̀ для нихъ самихъ выгодно, полезно, а потому праведное есть не что иное, какъ выгодное, полезное властвующему (какъ сильнѣйшему). Только глупцы и слабые характеромъ люди считаютъ себя обязанными подчиняться такимъ законамъ, какъ чему-то праведному; напротивъ, просвѣщенный человѣкъ знаетъ, какъ мало значенія имѣетъ такая обязанность, ибо онъ понимаетъ, что выгоднѣе ему быть въ этомъ смыслѣ неправеднымъ.

Здѣсь принципомъ права признается собственно только выгода, польза человѣка, какъ индивида. И этотъ принципъ права есть послѣдовательный выводъ изъ верховнаго философскаго принципа софистовъ. Ибо если человѣкъ, индивидъ есть мѣра всего, то онъ же есть и мѣра всей своей дѣятельности, всѣхъ своихъ поступковъ, а если такъ, то всякій конкретный индивидъ, въ своей единичной особенности, долженъ имѣть въ виду, какъ конечную, послѣднюю цѣль всей своей дѣятельности и жизни, только самого себя, свое *я*, свое *ego*, именно

свою эгоистическую выгоду, пользу; словомъ—личная выгода, польза есть принципъ всей человѣческой дѣятельности, всей нравственности вообще, слѣдовательно и всего права. Итакъ, выгодное, полезное данному индивиду въ данный моментъ и есть праведное, или, наоборотъ, праведное есть выгодное, полезное человѣку (индивиду), какъ прямо сказалъ Ѳразимахъ.

Поставленіе выгоды, пользы, какъ принципа права и всей нравственности, и опредѣленіе правопонятія, что праведное и справедливое есть нѣчто выгодное, полезное, были здѣсь выражены впервые и потому еще въ самой грубой формѣ. *Гельвецій* (французскій мыслитель XVIII вѣка) утверждалъ то же, но въ смягченной формѣ—въ формѣ благоразумно понятаго собственнаго интереса. Другой французскій мыслитель—*Кондильякъ*—признавалъ самолюбіе (l'amour propre) единственнымъ мотивомъ всѣхъ нашихъ дѣяній. Такой принципъ былъ возведенъ въ міровой законъ въ пресловутомъ сочиненіи, обыкновенно приписываемомъ *Мирабо*: „Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral“ (Londres, 1770). Здѣсь высказано было главнымъ образомъ слѣдующее: міръ заключаетъ въ себѣ идею движенія; въ немъ матерія движется собственною своею энергіею; видимая цѣль всякаго движенія есть самосохраненіе существъ: эту тенденцію называетъ натуралистъ gravitation sur soi (тяготѣніемъ къ себѣ), а моралистъ—amour de soi (себялюбіемъ); относительно человѣка, это себялюбіе заключаетъ въ себѣ стремленіе его къ тому, чтѣ ему выгодно, полезно, или къ своему счастью; добродѣтель есть все, чтѣ человѣку выгодно, полезно въ обществѣ; ибо опытъ учитъ человѣка, что другіе люди необходимы ему для его счастья; наши обязанности суть необходимыя средства для нашего самосохраненія (слѣдовательно для нашей же собственной выгоды, пользы, для нашего же счастья); безъ исполненія этихъ обязанностей не можетъ быть достигнута цѣль міроваго движенія—самосохраненіе и проч.

Въ новѣйшее время личную пользу, какъ принципъ всей нравственной дѣятельности человѣческой, поставляютъ такъ-называемые *утилитаристы*, изъ которыхъ извѣстнѣйшіе: *Jeremia Bentham, John Stewart Mill* и *Charles Darwin*.

Рядомъ съ этимъ воззрѣніемъ на личную пользу какъ на

принципъ права и всей вообще нравственности, была многими признана такимъ принципомъ не личная только польза, а польза общая, общественная, или, какъ обыкновенно выражались, общее, общественное благо (bien public, salus publica), такъ что и на самое право посмотрѣли уже какъ на нѣчто общеполезное, какъ на общее благо. Безъ сомнѣнія такое отождествленіе права съ общею пользою, съ общимъ благомъ несравненно выше, нежели отождествленіе его съ личною, индивидуальною выгодою, пользою.

Но представленіе о правѣ не только въ смыслѣ индивидуальной пользы или индивидуальнаго блага, но и въ смыслѣ общей пользы, общественнаго блага и даже въ смыслѣ блага или благого вообще, есть представленіе одностороннее, не исчерпывающее всей сущности правопонятія.

Дѣйствительно и мы можемъ сказать, что право есть нѣчто полезное, благое и для индивида, и для общества. Ибо полезно для индивида имѣть права (въ субъективномъ смыслѣ) и пользоваться ими, а также полезно для него, чтобы его права были охраняемы правомъ въ объективномъ смыслѣ, т.-е. юридическими нормами. То же самое должно сказать и объ обществѣ, что и ему полезно имѣть права и пользоваться ими. Но признавать пользу вообще принципомъ права, отождествлять полезное, благое съ праведнымъ и справедливымъ, значитъ лишать право всякой самостоятельности и самоцѣльности, значитъ низводить его на степень средства для внѣшней ему цѣли.

Унижая такимъ образомъ право, мы, оставаясь себѣ послѣдовательными, должны будемъ поставить право въ противорѣчіе съ нимъ самимъ. Ибо это значитъ, что въ случаѣ если какой-нибудь человѣкъ, какъ индивидъ, или какое-либо общество, государство найдутъ, что права другихъ индивидовъ или права другихъ обществъ, государствъ и право въ смыслѣ дѣйствующихъ юридическихъ нормъ, имъ самимъ не только не полезны, но даже вредны, то они имѣютъ право нарушать права и право, что само себѣ противорѣчитъ.

Притомъ свести все право къ полезному для человѣка, индивида или даже для цѣлаго общества значитъ смѣшать два различныя, хотя и не противоположныя между собою понятія;

такое смѣшеніе ведетъ не только къ разнымъ невѣрнымъ теоретическимъ выводамъ (въ наукѣ), но и къ опаснымъ на практикѣ приложеніямъ, и притомъ такъ, что смѣшеніе пользы и права приводитъ къ другой крайности, къ абсолютному ихъ противоположенію, слѣдовательно приводитъ къ самопротиворѣчію, къ абсурду.

Въ самомъ дѣлѣ, какихъ неправдъ, несправедливостей ни допускаетъ Макіавелли въ своей политикѣ во имя общей пользы, общаго блага!

Къ какимъ ужасамъ террора прибѣгали во время первой французской революціи, и къ какимъ безумнымъ неистовствамъ прибѣгала недавно парижская коммуна во имя общаго блага (salut public)!

Страшенъ и одинъ уже человѣкъ, который, захвативъ въ свои руки верховную власть въ государствѣ, какъ узурпаторъ, постановляетъ такіе законы, которые были бы средствомъ для его собственной лишь пользы; но несравненно страшнѣе общество, государство, которое станетъ безразлично осуществлять—теоретическое ли положеніе Гельвеція: „tout devient légitime pour le salut public", или же теоретическое положеніе Вольфа: „salus publica suprema lex esto".

Ибо для всѣхъ ясно, что сказанные поступки узурпатора неправедны и несправедливы, между тѣмъ какъ если общество, государство прикрываетъ свои неправды и несправедливости маскою, личиною общей пользы, общаго блага, то мало найдется людей, которые были бы столь проницательны, чтобы сквозь прекрасную маску общаго блага распознать все безобразіе скрывающейся подъ ней неправды и несправедливости, а еще того менѣе найдется такихъ людей, которые отважились бы съ великодушнымъ самопожертвованіемъ сорвать эту маску. Отсюда и происходитъ, что тогда какъ узурпаторы обыкновенно падаютъ рано или поздно съ высоты своего величія, достигнутаго разными неправдами и несправедливостями, неправды и несправедливости, скрываемыя подъ личиной общаго блага, все продолжаются, такъ что, сколько головъ ни сбиваютъ съ враждебной правдѣ и справедливости гидры, величаемой обольстительнымъ именемъ общаго блага, головы у нея все снова выростаютъ.

Своекорыстные злодѣи—а такихъ всегда найдется довольно —все продолжаютъ совершать всякія неправды и несправедливости во имя общаго блага, привлекая невѣжественную толпу и благомыслящую, но неопытную молодежь подъ свое блестящее знамя краснаго, кроваваго цвѣта.

6. Полъ.

Полъ, родомъ изъ Агригента, въ Сициліи, ученикъ Горгія, написалъ реторику и даже къ ней примѣнилъ этическій выводъ изъ основного положенія софистовъ, что индивидуальная выгода есть мѣрило всякаго блага, добра; а потому онъ послѣдовательно разорвалъ связь между правомъ и теоріею краснорѣчія, реторикою, говоря, что для ретора нѣтъ необходимости въ знаніи правды и справедливости. Онъ полагалъ все достоинство краснорѣчія только въ томъ, что оно даетъ возможность оратору удовлетворять всѣмъ своимъ пожеланіямъ, капризамъ, даже уничтожать своихъ противниковъ, т. е. уговорить народъ, чтобы онъ изгналъ ихъ изъ отечества или же осудилъ ихъ на смертную казнь. И въ этической области онъ проводилъ то же самое начало. Такъ, считалъ онъ того человѣка счастливѣйшимъ, кто обладаетъ въ государствѣ безпредѣльною властью надъ гражданами, хотя бы онъ достигнулъ такой власти и самыми постыдными средствами. Счастливѣйшимъ считаетъ онъ его на томъ, конечно, основаніи, что онъ можетъ проводить въ государствѣ свою индивидуальную волю, свой произволъ, осуществляя его какъ въ законахъ и учрежденіяхъ, такъ и во всей своей дѣятельности, для достиженія своихъ индивидуальныхъ, эгоистическихъ цѣлей имѣя власть, силу принуждать гражданъ подчиняться своему произволу, какъ бы правдѣ и справедливости.

Такимъ образомъ, Полъ послѣдовательно вывелъ изъ положенія, что праведное есть выгодное, полезное индивиду, какъ бы идеалъ человѣка, достигшаго верховнаго блага, счастія. Такъ, онъ считалъ вполнѣ счастливымъ персидскаго царя, подданные котораго суть не болѣе, какъ рабы его, а онъ самъ единственный господинъ этихъ рабовъ (по гречески δεσπότης),

а также признавалъ онъ вполнѣ счастливымъ человѣкомъ пресловутаго македонскаго тирана Архелая, который достигъ престола и безграничной власти надъ гражданами всякимъ вѣроломствомъ и кровопролитіемъ. Люди—говорили эти софисты—осуждаютъ того, кто въ чемъ-либо маломъ поступилъ противозаконно, неправедно и несправедливо,—напримѣръ похитилъ что-нибудь незначительное или причинилъ кому-либо незначительное же насиліе. Но когда человѣкъ преступилъ всякую мѣру беззаконности, неправды и несправедливости, люди признаютъ его счастливѣйшимъ человѣкомъ; это доказываетъ, что люди порицаютъ неправедную и несправедливую дѣятельность, не саму по себѣ, а только изъ страха, чтобы имъ самимъ не терпѣть отъ другихъ неправды и несправедливости, ибо лучше самому дѣлать неправду и несправедливость, чѣмъ терпѣть ее отъ другихъ.

Здѣсь прославленъ своекорыстный эгоизмъ въ самомъ крайнемъ его проявленіи, ибо крайній своекорыстный эгоистъ признается счастливѣйшимъ изъ всѣхъ людей. Безграничное удовлетвореніе человѣкомъ всѣмъ своимъ склонностямъ, пожеланіямъ и страстямъ ставится здѣсь какъ верховное человѣческое благо, счастіе. А такъ какъ различіе между индивидами признается софистами абсолютнымъ, и такъ какъ для софистовъ ничего нѣтъ такого, что̀ возвышалось бы надъ индивидами и что̀ соединяло бы ихъ, то каждому индивиду предоставляется право проводить безгранично свою индивидуальную волю, произволъ свой, осуществлять его въ дѣйствительности на счетъ благъ всѣхъ прочихъ людей, заботясь единственно о своемъ собственномъ благѣ, счастіи и не понимая, что оно невозможно помимо блага, счастія другихъ людей.

Такъ, принципомъ всей нравственной дѣятельности человѣка, всей морали и всего права ставится прямо своекорыстный, исключительный эгоизмъ, доведенный до крайности, а праведное и справедливое опредѣляется какъ нѣчто вполнѣ соотвѣтствующее такому эгоизму. Но и этотъ принципъ права совершенно послѣдовательно вытекаетъ изъ того верховнаго принципа софистовъ, что человѣкъ, какъ индивидъ, есть мѣра всего, ибо это значитъ, что онъ не только есть мѣра всякой теоретической истины, но и мѣра всякой практической нравственной дѣятельности

Конечно, человѣкъ не можетъ обойтись въ своей дѣятельности безъ эгоизма, безъ „ячности", какъ не можетъ обойтись онъ вообще безъ своего ego, безъ сознанія своего *я*, безъ самосознанія, которое сопровождаетъ всю нашу теоретическую и практическую дѣятельность, какъ замѣтилъ уже Кантъ, и какъ развилъ особенно Фихте.

Но эгоизмъ самъ по себѣ безразличенъ по своему содержанію. Эгоизмъ самъ по себѣ — это только пустая форма, рамка, въ которую можетъ быть вложено всякое содержаніе, какъ доброе, такъ и порочное. Но уже потому, что эгоизмъ есть не болѣе, какъ форма, которая сама по себѣ пуста, ни добра, ни порочна, эгоизмъ самъ по себѣ не можетъ быть принципомъ нравственности вообще, а слѣдовательно ни морали, ни права, и, несмотря на то, софисты, а за ними и многіе другіе мыслители дедуцировали, выводили изъ эгоизма мораль и право, какъ будто бы изъ ихъ принципа.

7. Калликлъ.

Калликлъ, родомъ аѳинянинъ, былъ, такъ сказать, насквозь проникнутый ученикъ софистовъ; собственно онъ былъ не теоретическимъ мыслителемъ, философомъ, а практическимъ государственнымъ человѣкомъ, и не занимался обученіемъ юношей и народа подобно прочимъ софистамъ, чтобы обогатиться, потому что онъ былъ и безъ того богатъ и знатенъ. Однакоже онъ вполнѣ развиваетъ теоретически положенія Ѳразимаха и Пола. Онъ полагаетъ, что поступать по правиламъ нравственности есть устарѣвшій предразсудокъ, отъ котораго слѣдуетъ освободиться, чтобы быть совершенно независимымъ, потому что природа и законы (положительные) между собою часто противоположны; природное естественное право выражается единственно въ правѣ сильнѣйшаго, и вообще смѣшно возмужалому человѣку заниматься философіею.

Если господствующее общественное мнѣніе и законы въ государствѣ не признаютъ этой истины, то причина этого непризнанія заключается единственно въ томъ, что большинство составляютъ люди слабые. Слабѣйшіе для своей выгоды издаютъ

законы и расточаютъ похвалы за исполненіе ихъ и порицанія за ихъ нарушеніе. А дабы запугать сильнѣйшихъ, которые въ состояніи присвоить себѣ больше власти, больше правъ предъ слабѣйшими, слабѣйшіе увѣщеваютъ сильныхъ не присвоивать себѣ ничего бо́льшаго предъ другими, увѣряя, что это дурно, неправедно и несправедливо; они, какъ слабые, довольны уже и тѣмъ, что они равны съ другими. Такимъ образомъ, большинство слабыхъ нашли для себя выгоднымъ защититься противъ сильныхъ установленіемъ по взаимному соглашенію равенства между собою, равноправности. Но сильнымъ натурамъ это не препятствуетъ слѣдовать истинному закону природы, естественному праву, которое состоитъ въ томъ, чтобы сильнѣйшій имѣлъ преимущество предъ слабѣйшимъ и господствовалъ надъ нимъ. Что въ этомъ состоитъ законъ природы, видно на прочихъ животныхъ, равно какъ и на государствахъ и семействахъ: въ дѣйствительности у нихъ сила и есть право. Итакъ, правда и справедливость состоятъ въ томъ, чтобы сильнѣйшій господствовалъ надъ слабѣйшимъ и имѣлъ предъ нимъ преимущество, а не въ равенствѣ, не въ равноправности гражданъ состоитъ праведное и справедливое; напротивъ, праведное и справедливое по природѣ состоитъ въ возможно большемъ удовлетвореніи всѣмъ своимъ пожеланіямъ, словомъ—въ эгоизмѣ. Въ роскоши, въ наслажденіяхъ и въ необузданности своихъ пожеланій состоитъ добродѣтель и счастіе; все тому противное противно самой природѣ; всякая иная правда и справедливость есть нѣчто условное, установленное по соглашенію, есть пустая фраза и ничего не сто́ящая болтовня. Тогда является въ полномъ блескѣ законъ природы, или право, когда человѣкъ стряхнетъ съ себя всѣ законы, противные природѣ, и вмѣсто того, чтобы быть рабомъ другихъ, явится ихъ владыкою.

Отождествленіе, слѣдовательно смѣшеніе права и силы, мы должны признать такимъ же крайнимъ взглядомъ на право, какъ и различеніе ихъ, если оно доведено до ихъ противоположенія. Сила не есть право, но можно сказать наоборотъ, что сила основывается на правѣ, и что право безъ силы, безсильное право, не есть также право, т.-е. оно не есть право въ дѣйствительности, а только въ возможности (выражаясь языкомъ

Аристотеля), или, выражаясь теперешнимъ языкомъ юристовъ, право, съ которымъ не соединена дѣйствительная власть надъ предметами, объектами права (надъ вещами или надъ лицами, т.-е. надъ ихъ опредѣленными дѣяніями), есть не болѣе какъ правоспособность, а не дѣеспособность. Далѣе, всякій людской общественный союзъ, въ томъ числѣ государство, охраняется не однимъ только правомъ, но вмѣстѣ и силою. Да и самое право охраняется силою, т.-е. принужденіемъ, въ томъ смыслѣ, что принужденіе необходимо слѣдуетъ за нарушеніемъ права для его возстановленія.

Вообще, воззрѣніе на право только какъ на силу есть такое воззрѣніе, которое видитъ въ правѣ только одну сторону, и притомъ самую внѣшнюю его сторону, физическую, принужденіе, только одинъ физическій элементъ права, упуская изъ виду другой элементъ — этическій, нравственный. Это воззрѣніе, находя, что положительное право вооружено принудительною силою, утверждаетъ, что право есть сила, власть, могущество сильнѣйшаго. Это же воззрѣніе основываетъ право на силѣ, какъ на фактѣ, а именно на узурпаціи. Поэтому такое воззрѣніе является самопротиворѣчивымъ, ибо по такому воззрѣнію право содержитъ въ себѣ самомъ побужденіе для всякаго человѣка-индивида сдѣлаться сильнѣйшимъ, чтобы быть правымъ предъ слабѣйшими, а слѣдовательно вѣчное побужденіе къ войнѣ всѣхъ со всѣми или противъ всѣхъ (bellum omnium contra omnes) и къ неправу, къ неправдѣ и несправедливости.

Но сила не можетъ даже привести къ этой цѣли, ибо для сильнаго всегда можетъ найтись, и обыкновенно всегда находится, еще сильнѣйшій его, какъ сказалъ уже Ж.-Ж. Руссо, и тѣмъ нанесъ рѣшительный ударъ отождествленію силы съ правомъ.

Онъ же сказалъ („Contrat social“): „сила есть *физическое* могущество, и я не вижу, какъ можетъ быть выведено изъ нея *нравственное* могущество (которое составляетъ также существенную сторону права). Подчиненіе внѣшней силѣ есть слѣдствіе необходимости, а не актъ воли (свободы), или по крайней мѣрѣ есть не болѣе, какъ актъ благоразумія, но никакъ не есть актъ долга (нравственной обязанности). Еслибы

право было продуктомъ силы (дѣйствіемъ ея, какъ своей причины), то въ такомъ случаѣ это дѣйствіе (право) должно было бы уничтожиться, какъ скоро уничтожится его причина (сила).

Одно изъ положеній, мнѣній Калликла, что положительное право противно природному праву сильнаго, было такимъ крайнимъ выводомъ изъ общаго основного принципа софистовъ, что это положеніе Калликла вовсе не нуждалось уже въ дальнѣйшемъ его развитіи, и потому оно было просто принято послѣдующими софистами, такъ что, по свидѣтельству Аристотеля, оно стало впослѣдствіи ходячимъ мнѣніемъ софистовъ.

Второе положеніе, что соглашеніе между людьми есть источникъ положительнаго права, было развито софистомъ Ликофрономъ.

Наконецъ, третье положеніе—объ установленіи равноправности между всѣми гражданами—было развито Фалеемъ, а между всѣми обывателями государства—Алкидамомъ. Такъ переходимъ мы къ этимъ тремъ софистамъ.

8. Ликофронъ.

Положеніе Калликла, что соглашеніе между людьми и есть источникъ положительнаго права, было развито Ликофрономъ. Этотъ Ликофронъ извѣстенъ намъ только изъ Аристотелевой политики; но извѣстенъ настолько, что мы можемъ видѣть въ немъ, съ одной стороны, послѣдователя софистовъ, а съ другой, послѣдователя сократической мегарской школы; какъ послѣдователь софистовъ, Ликофронъ прямо развилъ положеніе Калликла, утверждая, что законъ, положительное право—продуктъ соглашенія между людьми, условія, договора, и что онъ именно и служитъ ручательствомъ того, что между гражданами будутъ охраняемы права и соблюдаемы обязанности; но къ этому Ликофронъ прибавилъ еще, что если законъ есть не болѣе какъ продуктъ соглашенія, договора, слѣдовательно есть нѣчто условное, то законъ, положительное право — и не можетъ сдѣлать гражданъ добродѣтельными, праведными и справедливыми, т.-е. именно потому, что законъ не есть выраженіе добра, правды и справедливости, а есть только продуктъ соглашенія индивидуальныхъ произволеній гражданъ.

9. Фалей.

Фалей, родомъ изъ города Халкедона (близъ Византіи), причислялся отчасти къ софистамъ, и онъ извѣстенъ намъ только изъ Аристотеля, именно какъ одинъ изъ многихъ, начертавшихъ идеальное государство, подобное Платонову. Онъ обратилъ вниманіе на то положеніе Калликла, что слабѣйшіе люди нашли для себя выгоднымъ охранить себя противъ сильнѣйшихъ такими законами, которыми установляется равенство, равноправность между всѣми гражданами. Онъ старался опредѣлить, въ чемъ именно должно состоять это равенство гражданъ. И вотъ онъ утверждалъ первый, что равенство гражданъ въ государствѣ должно выразиться въ двоякомъ отношеніи: 1) въ равенствѣ имущественномъ, т.-е. въ раздѣленіи всѣхъ земель поровну между гражданами, въ равномѣрномъ землевладѣніи, и 2) въ равномъ, одинаковомъ воспитаніи всѣхъ гражданъ. Онъ предлагалъ имущественное равенство на томъ основаніи, что считалъ самымъ важнымъ, необходимымъ начать устроеніе новаго государства или преобразованіе уже существующаго именно съ такого регулированія имущественныхъ отношеній между гражданами, съ раздѣленія между ними земель поровну, ибо онъ думалъ, что отъ дурного устройства имущественныхъ отношеній и происходятъ почти вездѣ возмущенія (смуты), которыя прекратятся сами собою, если земли раздѣлить между гражданами поровну.

При этомъ онъ утверждалъ, что привести въ исполненіе такое раздѣленіе земли поровну не представитъ никакой трудности при самомъ основаніи государства (такъ какъ они обыкновенно основывались тогда посредствомъ колонизаціи или же посредствомъ завоеваній); но что, конечно, это сдѣлать труднѣе въ основанныхъ уже государствахъ; однакоже и здѣсь всего скорѣе можно—думалъ онъ—достигнуть такого имущественнаго равенства, если постановлено будетъ законами, чтобы впредь богатые давали приданое за своими дочерьми, но не получали его, а бѣдные получали приданое, но не давали его.

Далѣе, для того, чтобы такое имущественное равенство, разъ установившись, могло удержаться, онъ требовалъ, чтобы

и воспитаніе гражданъ было одинаковое: этимъ онъ думалъ уравнять ихъ пожеланія, а при одинаковыхъ желаніяхъ—думалъ онъ—никто не пожелаетъ себѣ чего-либо бо́льшаго противъ другихъ, а слѣдовательно сохранится равенство. Наконецъ, онъ полагалъ возможнымъ осуществленіе предлагаемаго имъ равенства въ своемъ идеальномъ государствѣ уже и потому, что онъ представлялъ его себѣ состоящимъ изъ весьма небольшого числа гражданъ, ибо онъ требовалъ, чтобы въ его государствѣ всѣ ремесленники (техники) не были причисляемы къ числу гражданъ и были бы общественными рабами, такъ что только правители и воины должны быть свободными гражданами въ государствѣ, а всѣ прочіе—ихъ рабами. Излагая такой Фалеевъ проектъ идеальнаго государства, Аристотель въ своей „Политикѣ" съ нѣкоторою подробностью разбираетъ его критически, какъ мы увидимъ, когда, говоря объ Аристотелѣ, будемъ излагать содержаніе его „Политики".

10. Алкидамъ.

Алкидамъ, родомъ изъ Элеи, былъ чистый софистъ, именно ученикъ Горгія; о немъ вообще весьма неблагопріятно отзывались сократики. Въ особенности же мы знаемъ о немъ то, что онъ въ своемъ ученіи о правдѣ и справедливости распространяетъ равенство не на однихъ только гражданъ государства, но и на всѣхъ его обывателей, даже рабовъ, словомъ на всѣхъ людей, основываясь на томъ, что „богъ пустилъ въ міръ всѣхъ людей свободными, и что никого не создала природа рабомъ". Въ глазахъ древняго грека и это положеніе было не что иное, какъ софизмъ, потому что древніе греки свыклись съ тою мыслію, что рабы суть рабы по самой своей природѣ, а не только по закону; слѣдовательно тотъ, кто равняетъ раба съ гражданиномъ, отрицаетъ рабство, какъ Алкидамъ, тотъ тѣмъ самымъ отрицаетъ всякую правду и справедливость, т.-е. и естественное, и положительное право, и слѣдовательно вовсе не признаетъ права за нѣчто реальное. Но мы видимъ въ исторіи, что съ появленіемъ и распространеніемъ христіанства рабство все болѣе и болѣе исчезаетъ и

замѣняется мало-по-малу личною свободою, ведущею за собой и равноправность граждан предъ закономъ. Однакоже это совершается не съ тою быстротою, какой ожидали и желали передовые люди. Вотъ уже исходитъ XIX вѣкъ со времени появленія христіанства, духу котораго противно рабство, а между тѣмъ только на дняхъ послѣдовало уничтоженіе рабства въ Бразиліи, странѣ христіанской, а незадолго предъ тѣмъ уничтожено было рабство въ томъ государствѣ, которое гордится наибольшею у себя гражданскою и политическою свободою— въ Сѣверо-Американскихъ Штатахъ.

Но уже Бэконъ Веруламскій, котораго нельзя упрекнуть въ идеализмѣ, замѣтилъ и высказалъ со всею опредѣленностью, что идеалы и ихъ осуществленіе всегда находятся во взаимодѣйствіи: идеалъ превращается въ дѣйствительность, дѣйствительность приводитъ къ поставленію идеаловъ. Идеалистъ же Гегель мѣтко указалъ на медленность во Всеобщей Исторіи осуществленія человѣческаго сознанія сущности предмета, или, выражаясь его языкомъ, превращенія понятій въ идеалы (которые значатъ у него осуществленныя понятія), сказавъ: „Исторія долготерпѣлива“, но прибавилъ, что всякое понятіе необходимо становится идеею, и выразилъ это въ такомъ изреченіи: „Все разумное дѣйствительно (т.-е. истинно, непризрачно), и все дѣйствительное разумно“.

11. Критій.

Пропитанный насквозь ученіемъ софистовъ, хотя и не бывши софистомъ въ смыслѣ народнаго учителя, значительнѣйшій изъ тридцати аѳинскихъ олигарховъ-тирановъ, ученикъ Горгія, Критій, своимъ рѣшительнымъ атеизмомъ, въ смыслѣ невѣрія въ народныхъ боговъ, отнялъ у грековъ послѣднюю опору ихъ индивидуальной и общественной традиціонной нравственности, а именно ихъ отечественную религію; онъ утверждалъ (по свидѣтельству Секста Эмпирика) слѣдующее: люди жили сначала безъ закона и безъ порядка, подобно звѣрямъ. Впослѣдствіи, для защиты отъ взаимныхъ насилій, изданы были людьми

карательные законы, съ тѣмъ, чтобы страхомъ наказанія предотвратить эти насилія, которыя признаны были, такимъ образомъ, преступленіями этихъ именно законовъ. Но такъ какъ эти карательные законы могли предотвратить развѣ только явныя преступленія, т.-е. явныя насилія и несправедливости, неправды, то какой-то хитрый и изобрѣтательный (находчивый) человѣкъ, для предотвращенія и тайной неправды и несправедливости, сталъ разсказывать народу о богахъ, что они де всевѣдущи, и слѣдовательно знаютъ и все тайное; что они всемогущи и правосудны, и слѣдовательно наказываютъ и за тайныя неправды, и т. п. Чтобы еще больше застращать людей, этотъ человѣкъ увѣрялъ, что безсмертные боги живутъ на небесахъ, возвышаясь слѣдовательно надъ смертными людьми, живущими на землѣ, и т. д.

Такъ подорвана была окончательно, въ самомъ корнѣ, та нераздѣльность областей права, морали и религіи, лучше сказать, то ихъ смѣшеніе, которое было до софистовъ существенною принадлежностью греческаго народнаго міровоззрѣнія и греческой народной жизни, какъ оно всегда было существенною принадлежностью восточнаго міровоззрѣнія и восточной жизни; да и вообще можно сказать, что это смѣшеніе права, морали и религіи составляло первоначальный характеръ не одной Греціи, а всего древняго міра, за исключеніемъ развѣ римскихъ юристовъ, у которыхъ было столько такта, что хотя они и не умѣли теоретически опредѣлить различіе между правомъ и моралью вообще, но практически никогда не смѣшивали ихъ въ частности.

И въ самомъ дѣлѣ въ Греціи вся государственная, вся общественная и вся частная жизнь, все право и вся мораль опирались на религію и освящались ею. Такъ, на государство смотрѣли греки не просто только какъ на общественное учрежденіе взаимной пользы гражданъ или общаго блага, но какъ на божественное учрежденіе, для осуществленія богоугодной и достойной человѣка разумной жизни; права человѣчества и единичныхъ гражданъ опираются не на произволѣ и разсчетѣ правителей и гражданъ, а на безусловномъ авторитетѣ и неприкосновенной святости человѣчества; ибо человѣче-

ство въ глазахъ грека было установленіемъ самихъ боговъ и состояло подъ ихъ непосредственною охраною.

Все содержаніе всѣхъ нравственныхъ, въ обширномъ смыслѣ, этическихъ обязанностей сводили греки къ тому, что̀ они называли δικαιοσύνη—къ правдѣ въ субъективномъ смыслѣ, т.-е. въ смыслѣ правоты, какъ добродѣтели субъекта, гражданина, а подъ нею разумѣли греки ту правду, которая воздаетъ и предоставляетъ каждому свое, какъ должное (правосудіе), и которая признаетъ существующіе, дѣйствующіе въ человѣчествѣ, какъ божественномъ установленіи, законы, т.-е. законопостановленія, нравы и обычаи, непреступными для произвола единичнаго гражданина границами, предѣлами, возводя ихъ также къ богамъ, какъ къ ихъ первоначальному источнику, и тѣмъ придавая имъ также божественный авторитетъ.

Такъ, и семейство, и вообще вся частная жизнь состояли у грековъ также подъ божескою охраною и подъ освященнымъ авторитетомъ религіи. И вотъ эту-то божескую охрану всей государственной, общественной и частной жизни, этотъ-то авторитетъ религіи, эту-то основу права и всей нравственности, всего этоса греческаго народа подрываютъ наконецъ софисты.

Но какова была въ сущности греческая религія, на авторитетѣ которой основывали греки право и всю нравственность? Что это за греческіе боги, къ которымъ, какъ къ первоисточнику, возводилъ народъ греческій весь свой этосъ? Это были не болѣе какъ поэтическою фантазіею очеловѣченныя силы природы. Поэтому греческіе боги отличались отъ людей собственно природнымъ только, физическимъ, а не нравственнымъ превосходствомъ, только высшею природною физическою силою, природнымъ физическимъ могуществомъ, а не нравственною чистотою и святостью. Если греческіе боги иногда хотятъ добраго и праведнаго и наказываютъ порочное и неправедное, то и противное тому столько же для нихъ возможно, какъ возможно и для людей, какъ это довольно часто въ самомъ дѣлѣ и бывало. Послѣ этого могутъ ли такіе боги быть первоисточникомъ права и вообще нравственности? Можетъ ли такая религія быть ихъ основою? Разумѣется—нѣтъ.

Въ этомъ смыслѣ понятенъ атеизмъ Критія, понятна нерелигіозность позднѣйшихъ, юнѣйшихъ софистовъ вообще.

12 и 13. Діонизодоръ и Эвѳидемъ.

Ученики Протагора, родные братья, Діонизодоръ и Эвѳидемъ происходили изъ Хіоса. Сперва они были учителями гимнастики, потомъ учителями краснорѣчія, а наконецъ, учителями діалектики въ смыслѣ эристики и даже этики.

Оба эти брата, вовсе не заботясь о самостоятельномъ изслѣдованіи истины, пробавлялись только нѣкоторыми отрывочными положеніями старѣйшихъ софистовъ и полагали высшее торжество свое въ томъ, чтобы ослѣплять и озадачивать необразованную толпу и неопытныхъ въ мышленіи юношей дерзкими, противорѣчащими здравому смыслу выходками, или же чтобы дразнить ихъ запутанными софизмами и загадочными вопросами, основанными на двусмысліи словъ и на неразумныхъ представленіяхъ, доводя такую постыдную игру иногда даже до площадной пошлости. Такъ Діонизодоръ, грубѣйшій изъ нихъ, старшій братъ, слѣдующимъ образомъ доказывалъ одному изъ собесѣдниковъ, что отецъ его собака.—Есть у тебя собака — кобель?—Есть, очень злой.—У него есть, конечно, и щенки?—Есть, и такіе же злые.—Слѣдовательно кобель ихъ отецъ?— Я самъ видѣлъ, какъ онъ спарился съ сукой. — А не твой ли кобель? — Да, мой. — Значитъ, кобель — отецъ щенковъ и твой; значитъ, щенки его — твои братья.—Или, напримѣръ, когда одинъ изъ собесѣдниковъ назвалъ софистовъ лжецами, Эвѳидемъ доказывалъ софистамъ, что лгать невозможно: лгать—говорилъ онъ—значитъ выражать несущее, но никто не можетъ выразить несущаго; слѣдовательно то, что говорится лжецомъ, есть также сущее, сущее же есть истинное; слѣдовательно и лжецъ говоритъ истину, но если онъ говоритъ истину, то онъ не лжецъ,—итакъ, лгать невозможно.

Вотъ уже чистая софистическая эристика, которой эти братья прямо брались учить всѣхъ, чтобы выучиться говорить обо всемъ за и противъ. Эта эристика, отрицая всякую логику, всякую діалектику и будучи чисто формальною, отрицала и

всякое содержаніе, какъ этическое, такъ и физическое, а съ тѣмъ вмѣстѣ отрицала и знаніе, науку, философію вообще. Такъ, эти два брата доказывали софизмомъ, что въ стремленіи къ знанію нѣтъ надобности, ибо если кто-либо знаетъ, то онъ есть знающій, а слѣдовательно все знаетъ, а такъ какъ всѣ люди что-либо знаютъ, то они знающіе, и слѣдовательно все знаютъ; а если люди все знаютъ, то, значитъ, нѣтъ надобности стремиться къ знанію, нѣтъ надобности въ наукѣ, въ философіи.

Такъ философія софистовъ дошла наконецъ до отрицанія самой себя, до самоуничтоженія.

14. Метродоръ Хіосскій.

Метродоръ Хіосскій представляетъ собою непосредственный переходъ отъ софистовъ, отрицавшихъ первоначальный метафизическій догматизмъ, именно натурфилософію, а также народныя вѣрованія и народную нравственность, къ скептицизму Пиррона (о которомъ скажу въ своемъ мѣстѣ); это переходное его значеніе выразилось въ слѣдующемъ изреченіи Метродора:

„Я не знаю даже и того, что я не знаю“.

Практическія примѣненія верховнаго принципа софистовъ: эристика, этика и политика. Старѣйшіе софисты учили и многому такому, что̀ въ самомъ дѣлѣ можно признать хорошимъ. Такъ, нравственно благое, доброе считали они за прекрасное; только удовольствіе, наслажденіе, находимое въ такомъ прекрасномъ, признавали они добромъ, благомъ. Но всѣ подобныя этическія ученія старѣйшихъ софистовъ были непослѣдовательны, не согласовались съ ихъ общими принципами. Такъ не могло долго оставаться. Нужно было вывести послѣдовательно изъ этихъ принциповъ и самое содержаніе этическаго ученія. Какъ скоро эти выводы были сдѣланы послѣдующими софистами; какъ скоро самое ученіе о нравственности было приведено ими въ связь съ основными началами ихъ ученія, то это дальнѣйшее его развитіе неминуемо должно было привести окончательно къ отрицанію вся-

кой нравственности вообще, всякой морали, правды и справедливости.

Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро софисты сдѣлали предметомъ своего ученія нравственность; коль скоро они возбудили научную этическую рефлексію и стали размышлять о томъ, что̀ добро и что̀ зло, что̀ праведно и неправедно, въ чемъ именно состоитъ добродѣтель, почему именно ее слѣдуетъ предпочитать порочности? и т. п., то, оставаясь себѣ вѣрными, строго послѣдовательными своимъ общимъ принципамъ, что̀ могли отвѣчать на такіе вопросы софисты?

Для нихъ былъ возможенъ только одинъ отвѣтъ: если нѣтъ всеобщей для всѣхъ истины, то не можетъ быть всеобщаго, дѣйствующаго для всѣхъ, нравственнаго, этическаго закона; если каждый человѣкъ есть мѣра всего въ своемъ познаваніи, то онъ же долженъ быть мѣрою и всей своей дѣятельности; словомъ, если для каждаго индивида истинно только то, что̀ ему кажется истиннымъ, то для каждаго должно быть нравственно-добрымъ, праведнымъ и справедливымъ то̀, что̀ ему кажется таковымъ. Отсюда слѣдуетъ такой выводъ для практической, этической дѣятельности: всякій индивидъ имѣетъ природное, естественное право слѣдовать своимъ собственнымъ индивидуальнымъ, эгоистическимъ влеченіямъ, побужденіямъ, чувствованіямъ, мыслямъ, желаніямъ, склонностямъ, своей собственной индивидуальной волѣ, своему произволенію и своеволію. Если же кому поставляется въ томъ препятствіе со стороны общественныхъ нравовъ, обычаевъ и государственныхъ законовъ, то это препятствіе есть нарушеніе его естественнаго права, есть принужденіе, насиліе, которому никто не обязанъ уступать, если онъ можетъ избѣжать или преодолѣть его.

Всѣ практическія примѣненія верховнаго принципа софистовъ сводятся къ ихъ своеобразной отрицательной діалектикѣ, называемой собственно *софистикою* или *эристикою*, т.-е. искусствомъ спорить, вести словопренія, диспуты. Діалектика ихъ можетъ быть названа отрицательною, потому что софисты вовсе не имѣли въ виду найти или познать объективно-сущее, объективную истину, а, напротивъ, имѣли въ виду доказать нереальность ея или по крайней мѣрѣ невозможность ея познаванія; они доказывали это посредствомъ діалектики, состоящей

въ разложеніи, раздвоеніи даннаго ходячаго мнѣнія, убѣжденія на его противоположности и, слѣдовательно, въ указаніи на его самопротиворѣчія. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ, какъ индивидъ, есть мѣрило, критерій всего сущаго и несущаго, какъ сказалъ Протагоръ; если нѣтъ объективно-сущаго, какъ сказалъ Горгій, то никакое положеніе, сужденіе не истинно само по себѣ, т.-е., не истинно для всѣхъ, а развѣ только для того человѣка, которому это положеніе *кажется*, представляется, мнится истиннымъ. Поэтому всякому положенію, сужденію можно съ равнымъ правомъ противопоставить противоположеніе, такъ что нѣтъ положенія, которое было бы болѣе истинно, нежели его противоположеніе; слѣдовательно обо всемъ можно говорить *pro* и *contra*, обо всемъ можно спорить. Такой выводъ изъ верховнаго философскаго принципа софистовъ сдѣлалъ уже, вѣроятно, самъ Протагоръ, ибо онъ написалъ даже особенное руководство къ эристикѣ, которое впрочемъ не дошло до насъ. Впослѣдствіи эристика стала столь нераздѣльною съ ученіемъ софистовъ, что и самихъ софистовъ современники часто называли *эристиками*; софистику же опредѣляли какъ искусство все подвергать сомнѣнію и противорѣчить всякому сужденію, прибѣгая для этого къ разнымъ пріемамъ, преимущественно же къ намѣреннымъ, сознательнымъ лжеумозаключеніямъ, которыя потому и получили названіе *софизмовъ*.

Въ числѣ этическихъ выводовъ, сдѣланныхъ софистами изъ ихъ верховнаго философскаго принципа, главнѣйшіе были тѣ, которые особенно важны и для нашей цѣли, а именно—выводы, относящіеся къ опредѣленію правопонятія. Но если старѣйшіе софисты и дѣлали нѣкоторые этическіе выводы изъ своего верховнаго философскаго принципа, то не съ тою полною послѣдовательностью, а слѣдовательно и не съ тою рѣзкостью, съ какою дѣлали ихъ позднѣйшіе, юнѣйшіе софисты. Однако уже и старѣйшіе софисты своимъ ученіемъ посѣяли въ этомъ отношеніи такія сѣмена, изъ которыхъ неизбѣжно должны были развиться у позднѣйшихъ, юнѣйшихъ софистовъ тѣ этическія воззрѣнія, которыя были послѣдовательными выводами изъ общаго всѣмъ софистамъ верховнаго философскаго принципа. Если поэтому и слѣдуетъ отличать въ разныхъ частностяхъ софистическую этику, какою она была у старѣйшихъ софистовъ,

отъ послѣдующаго ея развитія, то тѣмъ не менѣе мы не должны упускать изъ виду существенной связи въ цѣломъ первоначальной этики съ позднѣйшею этикою софистовъ. Такъ, всѣ почти софисты хотѣли быть учителями добродѣтели, вообще *практической* философіи, этики, и даже считали это дѣло главнымъ своимъ призваніемъ, но именно потому что они не вѣрили въ возможность *теоретической* философіи, въ возможность передачи познанія объективно-сущаго, еслибы и возможно было такое познаніе и еслибы сущее и существовало объективно. Но старѣйшіе софисты понимали добродѣтель въ томъ неопредѣленномъ, широкомъ смыслѣ, въ какомъ ее понимали обыкновенно ихъ современники, греки. Подъ слово *добродѣтель* (ἀρετή) подводили они все, что̀ по обще-греческимъ воззрѣніямъ дѣлаетъ человѣка годнымъ къ практической дѣятельности вообще, какъ свободнаго гражданина греческаго государства, а именно: съ одной стороны, всѣ полезныя въ этомъ отношеніи искусства (особенно ораторское), даже гимнастику (въ смыслѣ искусства физическаго воспитанія) и музыку (въ смыслѣ психическаго воспитанія), а съ другой стороны все, чѣмъ вырабатывается характеръ честнаго политическаго дѣятеля, истиннаго гражданина.

Вообще въ ученіи своемъ о добродѣтели старѣйшіе софисты еще мало шли въ разрѣзъ съ господствовавшими тогда въ Греціи этическими воззрѣніями, съ руководящими греческихъ гражданъ правилами, съ ихъ добродѣтелями и пороками.

Такой характеръ этическаго ученія старѣйшихъ софистовъ отражается между прочимъ и въ приведенной уже нами рѣчи Протагора о той добродѣтели, которую греки называли δικαιοσύνη.

Ученіемъ о государствѣ занимался уже Протагоръ, а именно онъ даже написалъ особенное сочиненіе „О государствѣ" (Περὶ πολιτείας). Но изъ него не сохранилось до насъ никакихъ отрывковъ.

Вѣроятно послѣ Протагора и нѣкоторые другіе софисты занимались также ученіемъ о государствѣ, т.-е. съ своей точки зрѣнія подвергали критикѣ разные государственные законы и учрежденія, нравы и обычаи. Такъ напримѣръ, до насъ сохралось изреченіе одного Горгіева ученика, софиста Алкидама: „Богъ далъ всѣмъ (людямъ) свободу; никого не создала при-

рода рабомъ“. Это изреченіе весьма замѣчательно для тогдашняго времени, когда не только вообще греки, но и такіе первостепенные греческіе философы, какъ Платонъ и Аристотель, признавали рабство природнымъ, естественнымъ состояніемъ не только тѣхъ или другихъ людей, неспособныхъ по своей природѣ быть свободными, но и цѣлыхъ народовъ, варваровъ, т.-е. не-эллиновъ, не-грековъ.

Но софисты отвергали рабство не потому, что признавали его противнымъ природѣ, сущности человѣка, вообще не потому, что они признавали лицомъ, т.-е. правоспособнымъ, человѣка *вообще*, по его природѣ, сущности, какъ мы нынѣ отвергаемъ рабство на этомъ основаніи, а только потому, что рабство противно ихъ верховному принципу, формулированному Протагоромъ въ его положеніи: „человѣкъ есть мѣра всего“. Если единичный человѣкъ есть мѣра всего, то отсюда слѣдуетъ, что его индивидуальный произволъ есть мѣра всей его дѣятельности, т.-е. что каждому единичному человѣку должно быть предоставлено дѣйствовать какъ онъ хочетъ, руководясь абсолютно своимъ только произволомъ.

Вотъ въ этомъ смыслѣ безграничнаго индивидуальнаго произвола и должно понимать свободу въ смыслѣ софистовъ; слѣдовательно по ихъ ученію рабство есть вообще ограниченіе въ государствѣ такой безграничной свободы, т.-е. безграничнаго индивидуальнаго произвола, ибо, какъ мы видѣли, софисты прямо говорили, что законъ есть тиранъ, насильственно, противоестественно ограничивающій природную индивидуальную свободу, именно въ смыслѣ индивидуальнаго произвола. Разумѣется, свобода въ *такомъ* смыслѣ безграничнаго произвола единичнаго человѣка не могла быть одобрена ни Платономъ, ни Аристотелемъ, какъ она не можетъ быть признана и въ наше время государственнымъ учрежденіемъ, ибо ею разрушается самое понятіе государства. Но тѣмъ не менѣе мы должны признать и въ этомъ отношеніи ту важную заслугу софистовъ, что они первые заговорили о человѣкѣ, какъ существѣ и разумномъ, и свободномъ по своей природѣ, хотя они не могли еще возвыситься до понятія той свободы, которую Кантъ полагалъ въ ограниченіи индивидуальнаго произвола совмѣстимостью его съ такимъ же произволомъ другихъ инди-

видовъ по всеобщему закону природы, признавая, что право и есть мѣра такой свободы, какъ за нимъ признавали это Фихте и Шеллингъ, не разрушая, а укрѣпляя тѣмъ государство. Еще менѣе возможно было софистамъ возвыситься до Гегелева взгляда на свободу, какъ на такую всеобщую, разумную свободу, опредѣленное бытіе (Dasein), осуществленіе, реализація которой и есть право въ обширномъ смыслѣ этого слова, — т.-е. и собственно право, абстрактное, формальное, какъ осуществленіе свободы лица во внѣ, въ мірѣ вещей,—и мораль, какъ осуществленіе ея внутри, въ совѣсти, въ моральномъ сознаніи субъекта,—и, наконецъ, въ нравственности, какъ осуществленіе свободы въ общественныхъ союзахъ, въ семействѣ, въ гражданскомъ обществѣ и въ государствѣ.

Еслибы софисты отправлялись отъ ума человѣка вообще, какъ отъ верховнаго принципа всего, то они могли бы признать *всеобщую волю*, осуществляющуюся въ обществѣ и государствѣ, именно въ соціальномъ и политическомъ порядкѣ; напротивъ, отправляясь отъ ума *единичнаго* человѣка, какъ верховнаго принципа всего, приписавъ ему, его индивидуальному произволу, неограниченное полномочіе, слѣдовательно признавъ удовлетвореніе его индивидуальныхъ интересовъ, потребностей, цѣлей, стремленій абсолютною цѣлью жизни, софисты совершенно послѣдовательно отвергли всеобщую соціальную и политическую организацію государства, государственный порядокъ, не признавъ того, чтобы и въ мірѣ вообще существовалъ какой-либо порядокъ, частью котораго былъ бы порядокъ государственный.

Поэтому софисты отвергали раздѣленіе труда, какъ основу соціальной организаціи, общественнаго порядка, и старались поставить каждаго единичнаго человѣка совершенно независимымъ отъ другихъ людей относительно удовлетворенія своихъ индивидуальныхъ интересовъ, потребностей, стремленій и цѣлей; такой независимости софисты думали достичь посредствомъ возможно всесторонняго образованія въ томъ смыслѣ, чтобы каждый человѣкъ умѣлъ производить самъ все нужное ему въ жизни. Особенно наглядно выразилъ это своимъ примѣромъ, какъ мы видѣли, Гиппій.

Такимъ образомъ общество, по ученію софистовъ, пред-

ставляло путаницу взаимно перекрещивающихся между собою индивидуальныхъ потребностей, интересовъ, стремленій и цѣлей единичныхъ гражданъ, какъ бы атомистически разъединенныхъ, эксплуатирующихъ другъ друга только въ виду своей индивидуальной выгоды, пользы.

Что касается собственно политической жизни государства, то одни софисты, именно менѣе послѣдовательные, признавъ силу правомъ, допускали правомѣрность въ этомъ смыслѣ государственной власти, правительства, именно въ смыслѣ господства въ немъ сильнѣйшихъ,—все равно, будетъ ли правителемъ одно физическое лицо, или же многія физическія лица вмѣстѣ,—и въ этомъ смыслѣ примирялись съ государствомъ, какъ съ правомѣрнымъ состояніемъ, бытомъ, но основаннымъ только на силѣ какъ на правѣ, и потому объясняли происхожденіе государства тѣмъ, что сильнѣйшіе брали верхъ надъ слабѣйшими. Другіе же софисты, болѣе послѣдовательные, признавъ право безграничнаго произвола каждаго единичнаго человѣка, не приписывали никакого права ни въ какомъ смыслѣ государственной власти, правительству, и поэтому на мѣсто всякаго правительства ставили абсолютную анархію, безначаліе, какъ безгосударственное состояніе. Но, не имѣя возможности отвергнуть государство какъ фактъ, они объясняли происхожденіе государства изъ договора, для огражденія личныхъ правъ, а именно: софисты выводили государство изъ соглашенія слабѣйшихъ съ сильнѣйшими, чтобы первымъ не терпѣть насилія отъ послѣднихъ, а быть имъ всѣмъ равными; но впрочемъ такой договоръ эти софисты не считали обязательнымъ для сильнѣйшихъ, такъ что сильнѣйшій вправѣ воспользоваться своею силою и явиться тираномъ, т.-е. узурпаторомъ государственной власти, и деспотомъ, т.-е. господиномъ надъ рабами, поработивъ своихъ согражданъ.

Проповѣдуя, что сила есть право, софисты послѣдовательно должны были признать правомѣрное владычество силы, какъ внутри государства, такъ и внѣ его, именно въ международныхъ отношеніяхъ; слѣдовательно софисты должны были признать правомѣрнымъ всякое завоеваніе, правомѣрною всякую войну.

Надъ софистами возвысился Сократъ. Хотя и онъ, подобно

софистамъ, призналъ человѣка мѣрою всего, но не эмпирически даннаго человѣка, съ его умомъ и съ моментальными, индивидуальными мнѣніями, представленіями этого ума, а человѣка вообще съ его умомъ и съ твердыми, всеобщими понятіями этого ума.

Дополнимъ сказанное извлеченіемъ изъ сочиненія Кёстлина (*Köstlin*, „Geschichte der Ethik"; Tübingen, 1887).

„Наибольшую важность для этики представляетъ въ софистикѣ теорія добродѣтели и права. Древне-греческая этика покоилась на обычаѣ и законѣ, слѣдовательно она стояла на ненадежныхъ основахъ, и все болѣе и болѣе приходила въ колебаніе; этой черезчуръ положительной формѣ нравственности софисты противопоставили этику, возвращающуюся къ природѣ. Этика, рѣшительно основанная на природѣ, есть заслуга софистовъ; въ этомъ отношеніи они не только опередили циниковъ и стоиковъ, но также и ученіе о добродѣтели Платона и позднѣйшихъ академиковъ (платониковъ). Конечно, они поступали односторонне-натуралистически; они объясняли, что природное, естественное состоитъ въ индивидуальномъ удовольствіи и силѣ и есть единственно рѣшающее мѣрило; тѣмъ самымъ софисты впадали въ нигилистическій субъективизмъ, устраняющій всѣ преграды, поставленныя пожеланіямъ и произволу индивида; но надобно же сдѣлать однажды рѣшительный шагъ къ выходу изъ позитивизма, и вотъ софисты сдѣлали этотъ шагъ, потому что они признали и въ этико-политической области ту великую роль, которую играетъ въ человѣчествѣ лишь субъективное представленіе, и усмотрѣли, что если дѣйствительно долженъ существовать прочный законъ, то онъ можетъ быть добытъ только изъ области объективнаго бытія, изъ природы. Съ другой стороны софисты повліяли затѣмъ на болѣе духовное, свободное пониманіе нравственности, признавая добродѣтель за нѣчто такое, чему можно учить и учиться, и вмѣстѣ съ этимъ за нѣчто для каждаго доступное и достижимое; добродѣтель, по ихъ мнѣнію, есть сознательно развитая для жизненныхъ цѣлей личность. Добродѣтель и личность соединяются въ томъ, что софистика рѣшительно приписала силу и дѣйствіе *праву индивидуальности*. Конечно, то, какимъ образомъ софистика хочетъ замѣстить естественнымъ закономъ положитель-

ный законъ, не имѣетъ никакой прочности. Здѣсь умѣстно поговорить о провозглашенномъ этой софистикой *правѣ сильнаго*, которое имѣетъ такое большое значеніе для политики всѣхъ временъ".

„1. Неправиленъ уже самый способъ доказательства, который софисты пытались приложить здѣсь. Изъ природы вообще не можетъ быть выведено доказательство того, что этотъ принципъ имѣетъ дѣйствіе для человѣчества. Жизнь природы вообще, въ особенности жизнь животная, не можетъ быть мѣриломъ для жизни человѣческой. Въ природѣ, вслѣдствіе слѣпой необходимости, господствуетъ сильнѣйшее и господствуетъ, конечно, *по праву*, по справедливости, потому что сила потребности необходимо принуждаетъ сильнѣйшаго пожирать слабѣйшаго, гонясь за нимъ, отбивать у него добычу и пищу и т. д.; но естественный законъ у людей гласитъ иначе, чѣмъ у прочихъ животныхъ; въ человѣческомъ мірѣ сознательное усмотрѣніе, уразумѣніе есть форма всякой дѣятельности; слѣпой необходимости здѣсь нѣтъ мѣста. Въ человѣчествѣ господство сильнѣйшаго нисколько не обосновывается потребностью: человѣкъ сильный, здоровый, умный, ловкій можетъ — такъ какъ онъ обладаетъ сознательнымъ усмотрѣніемъ, разумѣніемъ — жить, не притѣсняя, не ограбляя и тѣмъ болѣе не пожирая своихъ ближнихъ; относительно возможности прожить, люди—помимо случаевъ настоятельной нужды—свободны, независимы другъ отъ друга, такъ какъ они не нуждаются другъ въ другѣ для жизни; между собою же всѣ они равноправны, ибо никто не можетъ предъявить притязанія на то, что ему необходимъ другой человѣкъ".

„2. Именно потому, что человѣкъ имѣетъ сознательное усмотрѣніе, разумѣніе, принципъ господства сильнѣйшаго встрѣчается тотчасъ же съ чѣмъ-то такимъ, что̀ рѣшительно ему противорѣчитъ, и что̀ поэтому можетъ сдѣлаться очень опаснымъ для того, кто поставляетъ такой принципъ".

„3. Человѣкъ, благодаря своему усмотрѣнію, уразумѣнію, способенъ къ усовершенствованію; но прогрессъ въ усовершенствованіи сдѣлался бы для него невозможнымъ, еслибы каждый долженъ былъ обходить произволъ другого, еслибы каж-

дый слабѣйшій долженъ былъ быть рабомъ сильнѣйшаго или опасаться стать таковымъ".

„4. Человѣкъ свободенъ, благодаря своему сознательному разумѣнію, усмотрѣнію; онъ можетъ различать, избирать, судить; онъ не имѣлъ бы этого, еслибы угнетеніе было общимъ".

„5. Человѣкъ, благодаря своему сознательному разумѣнію, усмотрѣнію, можетъ образовывать общество, соединяться съ другими для труда и удовольствія; при этомъ принципѣ (при господствѣ сильнѣйшаго) и это было бы также невозможно,—была бы одна борьба и война; возникъ бы безконечный прогрессъ постояннаго нападенія и побѣды сильныхъ еще болѣе сильными и т. д.—безконечный прогрессъ вѣчно продолжающагося уничтоженія. Напротивъ, согласная съ природою задача сильнѣйшаго въ общественной жизни состоитъ въ помощи слабѣйшему; это не есть какая-либо несправедливость противъ сильнѣйшаго: онъ ничего не утрачиваетъ изъ своей силы, если поможетъ слабѣйшему; напротивъ, этимъ онъ можетъ только выиграть какъ во внутреннемъ, такъ и во внѣшнемъ отношеніяхъ. Но, конечно, есть доля правды во всемъ этомъ, именно въ политической области. Сильнѣйшій имѣетъ право взять въ руки людскія дѣла, управлять государствомъ и домомъ; ибо гдѣ на это есть право, тамъ должна быть на то и сила, но, конечно, такъ, что это право есть въ то же время обязанность или призваніе, и поэтому оно не есть право дѣлать неправо, а единственно—право на правое правленіе".

Критическія замѣчанія на ученія софистовъ. Относительно верховнаго принципа софистовъ *положительная наука* не можетъ признать абсолютомъ умъ человѣка-индивида съ его мнѣніемъ, представленіемъ, съ его волею, произволомъ и съ его благомъ; не можетъ признать не только *вообще*, потому что она не знаетъ абсолюта, но и потому въ особенности, что не можетъ признать абсолютомъ индивида, ибо это противорѣчитъ самой сущности индивида. Подъ верховнымъ принципомъ, какъ абсолютомъ, метафизики разумѣютъ единое, всеобщее во всемъ, субстанціальное, самосущее, какъ пребывающее, безусловное и безотносительное. Но можно ли приписать всѣ эти существенныя свойства абсолюта человѣку, какъ индивиду, съ его мнѣніемъ, представленіемъ, съ его волею, свое-

воліемъ и произволомъ? Нѣтъ, на это не рѣшались даже софисты, говоря, что самъ индивидъ, его мнѣнія и его воля непрестанно и непрерывно измѣняются.

Не признавая *вообще* человѣка, какъ индивида, абсолютомъ, положительная наука не можетъ признать въ особенности абсолютною истиною мнѣніе человѣка какъ индивида; ибо абсолютною истиною метафизики называютъ истину безотносительную и безусловную, а сами софисты признаютъ истиною тὸ, чтὸ обусловливается мышленіемъ, сознаніемъ человѣка какъ индивида, чтὸ, слѣдовательно, имѣетъ значеніе истины относительной къ этому мышленію, сознанію индивида. Да и вообще никто теперь не осмѣлится серьезно утверждать, что индивидуальное, личное мнѣніе, да еще въ каждый данный моментъ, есть не только критерій всякой истины, но что оно и есть истина, есть мѣра, критерій всего сущаго и несущаго.

Никто также не смотритъ нынѣ на окружающій насъ міръ, какъ на кажущіяся ему *лично*, индивидуально, призрачныя явленія, измѣняющіяся съ измѣненіемъ его индивидуальныхъ, личныхъ о нихъ мнѣній, основанныхъ на воспріятіи, ощущеніи его собственныхъ чувствъ.

Далѣе, положительная наука не можетъ признать и волю индивида, т.-е. его своеволіе и произволъ, абсолютнымъ критеріемъ, абсолютною мѣрою, нормою нравственной дѣятельности человѣка, потому что своеволіе и произволъ индивида, сами по себѣ, суть только пустыя формы безъ всякаго нравственнаго содержанія (своеволіе значитъ только, что человѣкъ руководится въ своихъ поступкахъ своею собственною, а не чужою волею; а подъ произволомъ, въ смыслѣ русскаго термина, которымъ переводится нѣмецкое Willkür, разумѣется не что иное, какъ свобода выбора).

Наконецъ положительная наука не можетъ признать абсолютнымъ благомъ эгоистическое благо индивида, какъ конечную цѣль человѣческой дѣятельности; ибо, какъ признаютъ сами софисты, это благо не есть благо безотносительное, а только относительное къ человѣку-индивиду. Едвали кто-нибудь нынѣ сознается съ полною откровенностью и безъ всякихъ ограниченій, что въ своей дѣятельности онъ руководится однимъ только эгоизмомъ, всегда имѣя въ виду, какъ конечную

цѣль; только свое благо, разобщенное и даже идущее въ разрѣзъ съ благомъ прочихъ людей, какъ это послѣдовательно принимали софисты.

Находя, что все философское ученіе софистовъ есть собственно не положительное, а только отрицательное, отрицающее все сущее, всякую истину, положительная наука признаетъ его вообще несостоятельнымъ и въ этомъ отношеніи, ибо исключительно отрицательное ученіе противно сущности положительной науки; если она и отрицаетъ, то не съ тѣмъ, чтобы остановиться на отрицаніи, не съ тѣмъ, чтобы разрушать, ничего не созидая на мѣсто разрушеннаго, какъ это дѣлали софисты. Напротивъ, положительная наука отрицаетъ съ желаніемъ придти къ новымъ положительнымъ результатамъ, замѣнивъ ими прежніе, оказавшіеся несостоятельными въ виду новыхъ положительныхъ познаній. Но, несмотря на то, положительная наука всегда готова признать даже и во всякомъ исключительно отрицательномъ ученіи, а слѣдовательно и въ ученіи софистовъ, все, что̀ подготовляетъ для нея самой почву, что̀ освобождаетъ ее отъ труда отрицать, разрушать, такъ что ей остается только вновь созидать на расчищенномъ другими мѣстѣ, какъ и свойственно *положительной* наукѣ.

Обращаясь прямо къ занимающему насъ предмету, положительная наука находитъ, что отрицательное, разрушительное ученіе софистовъ о нравственности вообще, о правдѣ и справедливости въ особенности, объясняется тѣмъ, что̀ и со стороны положительной науки можетъ быть вмѣнено въ заслугу софистамъ, а именно: софисты первые начали смотрѣть на человѣка съ той двоякой точки зрѣнія, съ которой и донынѣ смотритъ на него положительная наука: 1) просто какъ на человѣка, независимо отъ всѣхъ общественныхъ отношеній; просто какъ на индивида съ тѣми свойствами, какія онъ получилъ прямо отъ самой природы, т.-е. какія ему прирождены; и 2) какъ на человѣка въ обществѣ, какъ на члена общества, именно государства, какъ на гражданина съ тѣми свойствами, какія онъ сознательно или безсознательно получаетъ отъ своего внутренняго и внѣшняго общенія съ прочими людьми; или, какъ выражались софисты, какъ на человѣка, каковъ онъ есть вслѣдствіе закона, т.-е. какимъ его дѣлаютъ нравы и

обычаи, законы и учрежденія государства, вообще вся общественная и политическая жизнь.

Но, разсматривая человѣка съ такой двоякой точки зрѣнія, просто какъ человѣка-индивида и какъ гражданина, софисты остановились на этой двойственности, на раздвоеніи человѣка, слѣдовательно на разъединеніи, даже противоположеніи природы и закона. Вотъ это-то раздвоеніе человѣка, это-то разъединеніе и противоположеніе природы и закона и отвергаетъ положительная наука, какъ противное самому факту, тому, что на самомъ дѣлѣ одинъ и тотъ же человѣкъ, какъ единое существо, есть и индивидъ, и состоитъ въ общеніи съ другими людьми. Положительная наука видитъ, что это именно разобщеніе и повело софистовъ къ отрицательному ихъ ученію о нравственности вообще и о правдѣ и справедливости въ особенности.

Въ самомъ дѣлѣ, отправляясь отъ такого раздвоенія, софисты задавали себѣ такіе вопросы:

1. Каковъ человѣкъ по природѣ, т.-е. какъ индивидъ, въ противоположность человѣку по закону, т.-е. какъ гражданинъ?

2. Въ чемъ состоитъ вообще противоположность между природою и закономъ?

3. Каковы основы, начала, принципы дѣятельности человѣка по природѣ, или какъ индивида, въ противоположность основамъ дѣятельности человѣка по закону, или какъ гражданина?

Первый вопросъ софисты рѣшали такъ: человѣкъ по природѣ, или какъ индивидъ, въ противоположность человѣку по закону, или какъ гражданину, есть существо чувственное, т.-е. снабженное внѣшними и внутренними чувствами, или вообще чувственностью. Поэтому все его мышленіе и вся его дѣятельность основаны на чувственности. Такъ, все мышленіе его основано на воспріятіи внѣшнихъ чувствъ; но внѣшнія чувства предлагаютъ мышленію только чувственные единичные предметы; а они непрестанно и безпрерывно измѣняются, какъ непрестанно и безпрерывно измѣняется и самъ индивидъ; поэтому мысли индивида суть его индивидуальныя, личныя мнѣнія, представленія не о сущемъ пребывающемъ, а объ являющемся для его внѣшнихъ чувствъ. На этихъ представленіяхъ,

мнѣніяхъ основано все его хотѣніе, вся его воля, какъ своеволіе и произволъ; а такъ какъ, чего онъ хочетъ, къ тому и стремится во всей своей дѣятельности, то и есть его конечная цѣль, его благо, счастье,—поэтому вся его дѣятельность основана на чувственности. Опредѣляя ближайшимъ образомъ эту чувственность, какъ основу дѣятельности индивида, софисты признавали, что всякое живое существо, а слѣдовательно и человѣкъ, снабжено отъ природы внутреннимъ чувствомъ пріятнаго и непріятнаго, и что пріятнаго оно хочетъ, къ нему стремится въ своей дѣятельности, а непріятнаго не хочетъ, отъ него отвращается, его избѣгаетъ; ибо пріятное его удовлетворяетъ, доставляетъ ему удовольствіе, между тѣмъ какъ непріятное причиняетъ ему неудовольствіе. Поэтому въ проведеніи во всемъ своего хотѣнія, своеволія, своего произвола, основанныхъ на его мнѣніяхъ о пріятномъ, или въ самоудовлетвореніи, состоитъ по природѣ конечная цѣль дѣятельности, благо, добро, счастье индивида.

Но положительная наука находитъ, что своеволіе и произволъ индивида, равно какъ и его самоудовлетвореніе (эгоизмъ) сами по себѣ ни добронравственны, ни безнравственны, слѣдовательно вовсе не имѣютъ никакого этическаго содержанія. Поэтому если разсматривать человѣка, какъ разсматриваютъ его софисты, изолированно отъ общенія съ прочими людьми, съ его индивидуальными мнѣніями, съ его индивидуальною волею и съ его индивидуальнымъ благомъ, то это значитъ разсматривать его вовсе не съ этической стороны, а развѣ только съ психологической, такъ что при этомъ разсматриваніи вовсе нѣтъ мѣста ни для чего этическаго: ни для нравственныхъ, этическихъ законовъ, ни для нравственныхъ обязанностей, а слѣдовательно и для нравственности вообще, для правды и справедливости въ особенности, какъ этическихъ понятій. Поэтому софисты, противополагая человѣка по природѣ, или человѣка какъ индивида, человѣку по закону, или человѣку какъ гражданину, совершенно послѣдовательно исключали изъ природы человѣка все этическое, т. е. отвергали всякую природную, прирожденную человѣку нравственность вообще, всякую правду и справедливость въ особенности.

Разобщимъ, изолируемъ человѣка—при нашемъ мышленіи

о немъ—отъ всякаго общенія съ прочими людьми, т.-е. посмотримъ на него исключительно съ психологической стороны, отправляясь отъ той точки зрѣнія, что только эта сторона и есть единственно присущая человѣку, и что сущность его есть только чувственность,—и мы непремѣнно должны будемъ уничтожить всю основанную на природѣ, сущности человѣка нравственность вообще и правду и справедливость въ особенности, ибо въ такой психологіи вовсе нѣтъ мѣста для этики.

Отправляясь отъ такого воззрѣнія, софисты считали, что и въ обществѣ, какъ гражданинъ, человѣкъ долженъ слѣдовать своей природѣ, долженъ, помимо всѣхъ прочихъ людей, съ которыми онъ состоитъ въ общеніи, проводить во всей своей дѣятельности свои мнѣнія, свою волю и произволъ и достигать своего блага, счастія. Такимъ образомъ софисты ниспровергли всю нравственность вообще и все право въ особенности.

На второй вопросъ софисты умѣренные, непослѣдовательные отвѣтили такъ: въ случаѣ столкновенія между человѣкомъ и гражданиномъ, или, — что все равно — между природою и закономъ должно слѣдовать прежде всего природѣ, а потомъ уже закону, ибо велѣнія природы суть велѣнія существенныя, присущія человѣку, а велѣнія закона, т.-е. все постановленное общественными нравами и обычаями, законами и учрежденіями государства, налагающими такъ-называемыя нравственныя, этическія обязанности, суть велѣнія несущественныя; другіе же софисты, крайніе, но послѣдовательные, отвѣтили на этотъ вопросъ такъ: во всякомъ случаѣ должно слѣдовать только природѣ, т.-е. своему мнѣнію, своей волѣ, своему произволу, а вовсе не закону, т.-е. не чужому мнѣнію, не чужой волѣ, не чужому произволу, не заботясь о благѣ, счастьѣ другихъ, ибо это противно природѣ; напротивъ, должно даже стараться всѣми мѣрами подчинить своему мнѣнію, своей волѣ, своему произволу,— мнѣнія, волю, произволъ другихъ и черезъ то стать ихъ неограниченнымъ владыкою, тираномъ; ибо тиранъ и есть самый счастливый человѣкъ, такъ какъ онъ во всей своей дѣятельности проводитъ свое мнѣніе, свою волю, свой произволъ и достигаетъ своего блага, своего счастья. Таковъ неминуемый выводъ софистовъ опять изъ ихъ же взгляда на человѣка, именно изъ его раздвоенія. Раздвоимъ человѣка, и мы непре-

мѣнно противоположимъ природѣ законъ по способу софистовъ и затѣмъ неминуемо уничтожимъ нравственность вообще, а слѣдовательно и все право, уже не только естественное, но и положительное; мы не только не признаемъ, что есть право, присущее человѣку, но и что человѣку, какъ гражданину, слѣдуетъ признавать силу, дѣйствіе положительнаго права и подчиняться ему.

Вслѣдствіе такого своего ученія софисты отвѣчали слѣдующимъ образомъ на третій и послѣдній вопросъ о человѣческой дѣятельности: дѣятельность человѣка, какъ индивида, основана на природѣ и состоитъ въ слѣдованіи своему мнѣнію, своей волѣ, своему произволу, въ достиженіи своего блага, счастья. Но если въ этомъ состоитъ велѣніе природы, если это природная обязанность человѣка, то спрашивается: на чемъ же основанъ законъ, т.-е. обязательность правовъ и обычаевъ, законовъ и учрежденій государства, налагающихъ на гражданина нравственныя, этическія обязанности; другими словами, — на чемъ основывается нравственность вообще и право въ особенности? Софисты только возбудили этотъ вопросъ, а не старались рѣшать его положительно, ибо характеръ ихъ этики былъ собственно отрицательный, а не положительный: они старались собственно доказать, что этика вообще не имѣетъ никакихъ основъ, т.-е. что нравственныя, этическія обязанности, налагаемыя на гражданина обществомъ, государствомъ, его правами и обычаями, его законами и учрежденіями, основаны не на природѣ, а только на законѣ, т.-е. не прирождены человѣку, не присущи ему, и потому не необходимы, а случайны, условны, произвольны. Поэтому и всѣ приводимыя софистами случайныя основы нравственныхъ, этическихъ обязанностей вообще не развиты ими вполнѣ и отличаются разнообразіемъ. Такъ, ими приводятся слѣдующія основы:

1. Преимущественно *сила*. Въ чемъ же состоитъ эта сила человѣка въ обществѣ, въ государствѣ, и что̀ поэтому индивидъ долженъ признать такою силою? Софисты признали, что тотъ человѣкъ — сила, кто умѣетъ возводить то̀, что̀ дѣлаютъ прочіе люди, къ своимъ цѣлямъ, движущимъ его какъ индивида по его природѣ; такъ что его мысль, т.-е. его мнѣніе и его воля, произволъ, а потому и его конечная цѣль, благо его какъ

индивида и основаны на этой силѣ. Этимъ объясняется отождествленіе у софистовъ силы съ правомъ: чтò человѣкъ можетъ, на чтò имѣетъ достаточно силы, на тò онъ имѣетъ и право; нѣтъ другого права, кромѣ права сильнѣйшаго, или сила и есть право.

2. *Соглашеніе* или договоръ между людьми, въ особенности въ пользу слабѣйшихъ, чтобы обуздать сильнѣйшихъ, слѣдовательно изъ индивидуальной же выгоды; поэтому сильнѣйшій не обязанъ подчиняться такимъ соглашеніямъ или договорамъ, не будучи связанъ ничѣмъ, кромѣ силы.

3. *Предразсудки*, основанные на обманѣ, на вымыслѣ, напримѣръ о богахъ и проч.

Несмотря на разнообразіе приводимыхъ софистами основъ нравственности вообще, всѣ эти основы сводились ими опять на самоудовлетвореніе, на эгоизмъ, какъ на велѣніе природы: эгоизмъ побуждаетъ сильнѣйшихъ выдавать свою волю, свой произволъ, свое благо за нравственность, за правду и справедливость; эгоизмъ же побуждаетъ и слабѣйшихъ защищаться противъ сильнѣйшихъ разными соглашеніями, договорами и предразсудками, и въ особенности установленіемъ между собою равенства, равноправности.

Вотъ какъ отъ сенсуалистическаго принципа (отъ чувственности) и находящагося съ нимъ въ связи раздвоенія человѣка софисты совершенно послѣдовательно пришли: съ одной стороны къ признанію мнѣнія, представленія индивида мѣрою, критеріемъ всего сущаго и всякой истины и самою истиною, и къ признанію основанныхъ на этомъ мнѣніи, представленіи индивида его своеволія, произвола—природною свободою, его эгоистическаго блага —единственнымъ благомъ, или единственно конечною цѣлью всякой дѣятельности человѣка; а съ другой стороны—къ отрицанію нравственности вообще и права въ особенности.

Положительная наука, съ одной стороны, не признаетъ критеріемъ всякой истины и самою истиною исключительно только того, чтò мы непосредственно воспринимаемъ нашими внѣшними чувствами и непосредственно ощущаемъ въ себѣ, какъ во внутреннемъ чувствѣ; ибо внѣшнія чувства предлагаютъ намъ предметы только въ ихъ единичности, равно какъ и

внутреннее чувство представляетъ намъ наши ощущенія также только единичными. Напротивъ, положительная наука постоянно стремится къ ихъ обобщенію и объединенію посредствомъ мышленія и повѣряетъ мышленіемъ же достовѣрность, истину всего, предлагаемаго нашею чувственностью; слѣдовательно положительная наука смотритъ на человѣка нераздѣльно, какъ на существо и чувствующее, и мыслящее. Конечно, и софисты возводили чувствуемое къ мысли, но только въ формѣ непрестанно измѣняющагося индивидуальнаго мнѣнія, относительно котораго все есть только явленіе, призракъ, кажущееся, а вовсе не есть существующее въ дѣйствительности, между тѣмъ какъ положительная наука признаетъ самыя явленія за дѣйствительно существующее и только старается найти мышленіемъ общее, единое въ явленіяхъ, или законъ явлений.

Съ другой стороны, положительная наука хотя и признаетъ, что человѣкъ живетъ двойною жизнью—индивидуальною и общественною, но нисколько не раздваиваетъ черезъ это человѣка, а потому и не противополагаетъ природы закону, индивида гражданину. Напротивъ, она считаетъ для человѣка столь же существенною индивидуальность, какъ и общественность; такъ что и та, и другая есть его сущность, его природа; слѣдовательно и нравственность, и право такъ же присущи ему, какъ и его психическая и физіологическая индивидуальность.

Не ограничиваясь одною только чувственностью, не раздвояя человѣка, положительная наука не можетъ придти къ такимъ ложнымъ выводамъ, къ какимъ пришли софисты. Конечно, и положительная наука требуетъ, чтобы вообще человѣкъ мыслилъ сознательно, и потому уважаетъ всѣ его индивидуальныя, субъективныя мнѣнія; но она не считаетъ ихъ самихъ по себѣ истинными, а считаетъ ихъ истинными только подъ условіемъ, чтобы они соотвѣтствовали своему объекту, были согласны съ нимъ. Но если субъективныя мнѣнія согласны съ ихъ объектомъ, то они уже перестаютъ быть только индивидуальными мнѣніями, а становятся всеобщими понятіями.

Положительная наука требуетъ также, чтобы человѣкъ дѣйствовалъ самостоятельно, по своей волѣ, не будучи игра-

лищемъ чужой воли; однако же эту свою волю она не признаетъ нравственною самое по себѣ, а только подъ условіемъ, чтобы своя воля имѣла нравственное содержаніе, соотвѣтствующее всеобщему понятію о нравственномъ добрѣ. Но если воля имѣетъ такое нравственное содержаніе, то она уже перестаетъ быть только индивидуальною волею, а становится волею общею.

Положительная наука признаетъ, что принципъ софистовъ —индивидуальность, какъ личность человѣка, есть соціальный и политическій принципъ и нашего времени, такъ что общее благо нынѣ перестало уже быть какою-то отвлеченностью для человѣка, поглощающею всю индивидуальность, личность человѣка, съ его индивидуальнымъ личнымъ благомъ. Но этотъ принципъ у софистовъ выраженъ въ абсолютной формѣ, и вотъ этой-то абсолютности индивидуальнаго блага не признаетъ положительная наука; ибо она находитъ, что хотя индивидъ и живетъ двойною жизнью—жизнью индивидуальною и общественною, но что однакоже этою двойною жизнью живетъ одинъ и тотъ же индивидъ, такъ что эта жизнь не есть жизнь двойная въ смыслѣ раздвоенной, а жизнь единая, и что поэтому его благомъ должно быть общее благо, и наоборотъ общее благо должно быть благомъ индивидовъ; въ общемъ благѣ индивидъ долженъ находить свое благо, а общее благо должно представлять собою не отвлеченность, абстрактъ, а просто только соединеніе конкретныхъ благъ индивидовъ, или, другими словами, индивидъ долженъ служить общему благу для того, чтобы возможно было его собственное благо, а общество должно служить благу индивидовъ и въ ихъ благѣ видѣть общее благо.

Положительная наука признаетъ ту важную заслугу софистовъ, что они научили человѣка не удовлетворяться ничѣмъ внѣшнимъ въ окружающемъ его мірѣ, а искать удовлетворенія въ себѣ самомъ, и потому стремиться къ самоудовлетворенію, какъ къ своей конечной цѣли, къ своему благу, руководясь при этомъ своимъ собственнымъ сознаніемъ, мышленіемъ, а не какими-либо внѣшними авторитетами. Съ другой стороны, софисты признали необходимость самоопредѣленія человѣка, отвергнувъ то наивное, безотчетное и пассивное

повиновеніе существующимъ нравамъ и обычаямъ, законамъ и учрежденіямъ своей страны, въ которомъ (повиновеніи) до нихъ полагалась вся нравственность; софисты возбудили спавшую мысль человѣка, которая потребовала отъ истинной нравственности, чтобы она прошла черезъ человѣческое сознаніе, и чтобы въ ней человѣкъ нашелъ свою истинную свободу вмѣсто прежняго рабства. Но положительная наука не отвергаетъ безусловно всѣхъ авторитетовъ, ибо она знаетъ, что безъ нихъ невозможна была бы ни наука, т.-е. развитіе ея, ни жизнь общественная. Съ другой стороны, положительная наука не останавливается только на отрицаніи мнимой нравственности, какъ остановились софисты, а восходитъ къ истинной нравственности, основывая ее на сущности, природѣ человѣка вообще, на человѣчности, гуманности.

Не отрицая нравственности вообще, какъ отрицали ее софисты, и основывая ее на сущности, природѣ человѣка, положительная наука не отрицаетъ въ особенности ни естественнаго, ни положительнаго права, какъ отрицали его софисты. Общей основой и для того, и для другого права признаетъ она ту же основу, какую принимаетъ и для нравственности, а именно сущность, природу человѣка вообще, нераздѣльно и какъ индивида, и какъ члена общества; ибо человѣкъ по своей сущности, природѣ есть существо столько же индивидуальное, сколько и общественное. Поэтому положительная наука отвергаетъ предполагаемую софистами противоположность между основами естественнаго и положительнаго права, въ особенности же отвергаетъ силу, какъ основу всякаго права.

Конечно, положительная наука признаетъ, что сила необходима для права, ибо безъ силы право останется абстрактнымъ, недѣйствительнымъ; но она отвергаетъ то отождествленіе права съ силою, которое высказано впервые софистами, и которое не только до сихъ поръ скрывается подъ разными формами и въ разныхъ теоріяхъ, и на практикѣ, но въ наше время открыто выступило наружу и до того усилилось и распространилось въ такъ-называемыхъ образованныхъ европейскихъ обществахъ, что грозитъ уничтоженію всякихъ понятій о правѣ. Такъ, послѣ удачныхъ попытокъ Наполеона III основать такъ-называемую *вторую имперію* силою и силою

же поддерживать ее, французы слѣдующимъ образомъ формулировали въ теоріи это отождествленіе силы съ правомъ: „Le succès est le signe infaillible du bien; les plus forts ont toujours raison". Затѣмъ эта теорія примѣняется нынѣ на практикѣ во внутренней и внѣшней политикѣ, въ видѣ теоріи о „совершившихся фактахъ (des faits accomplis)", какъ заступающихъ мѣсто права.

Объ этихъ современныхъ принципахъ швейцарскій философъ Навилль (*Naville*, „Universelle de Lausanne", № 10, 1867) выразился такъ: „N'en a-t-il pas été toujours de même? Depuis que le monde est monde, rien ne réussit comme le succès. Cela est vrai, mais ce qui est vrai aussi, c'est qu'il y a des degrés dans les choses. Ce qui est vrai, c'est que si vous voulez bien consulter la récente histoire de l'Europe, vous verrez croître les conséquences de la théorie des faits accomplis, croître le relâchement de consciences, l'affaissement de l'opinion publique; vous reconnaitrez que les fronts humains sont devenus toujours plus promptes à se courber au souffle de la victoire. Il est impossible de ne pas reconnaître dans la recrudescence de la lâcheté publique l'influence de cette philosophie (онъ разумѣетъ Гегеля) qui nous dit qu il n'y a point de droit au dessus du fait, qu'il faut tout comprendre, tout accepter et qui, autant qu'elle le peut, voile au regards des consciences la sainte image de la justice".

Что касается другихъ основъ права, кромѣ силы, приводимыхъ софистами, то всѣ онѣ, какъ мы уже замѣтили, сводятся къ эгоизму, не имѣющему никакого нравственнаго содержанія. Поэтому положительная наука, не отрицающая ни нравственности вообще, ни права въ особенности, не можетъ признать состоятельными и эти основы, хотя она и допускаетъ, какъ неопровержимый фактъ, что безнравственный эгоизмъ играетъ не послѣднюю роль въ исторіи человѣчества.

Разсматривая ученіе софистовъ съ метафизической точки зрѣнія, метафизики признаютъ огромный шагъ впередъ, сдѣланный софистами, въ сравненіи съ натурфилософами, въ томъ отношеніи, что умъ, именно его дѣятельность—мышленіе—поставлено ими верховнымъ принципомъ, ибо мышленіе само по себѣ, не говоря объ одностороннемъ его пониманіи софистами,

есть уже чисто умозрительный принципъ, а не абстрактный отъ чувственнаго, какими были всѣ принципы натурфилософовъ.

Такъ Гегель, говоря объ основномъ положеніи софистовъ, замѣчаетъ слѣдующее: „съ этихъ поръ вся философія вращается около этого основного положенія, по которому мысль есть критерій сущаго и истины и даже самое сущее и истинное; весь дальнѣйшій ходъ философіи есть не что иное, какъ раскрытіе этого положенія. Замѣчательный поворотъ происходитъ въ философіи съ признанія софистами, что все объективное есть только относительное къ сознанію, и мысль есть существенный элементъ во всемъ, что̀ истинно“.

„Софисты хотѣли проникнуть все мыслью, возвысивъ ее на степень абсолюта, какъ единственно сущаго, владычествующаго надъ всѣмъ, что̀ не есть мысль. Поэтому они и отвергли всѣ такъ-называемыя теоретическія и практическія истины, которыя не суть продукты мысли, такъ что только мысль осталась твердою; все ставится въ соотношеніе съ ней одной. Этимъ софисты старались удовлетворить возникшей въ Греціи потребности опредѣлять все и самоопредѣляться мышленіемъ, т.-е. сознательно, а не безсознательно, руководясь только мыслью, а не нравами и обычаями, не законами и учрежденіями, не сердечными чувствованіями и страстями. Софисты первые признали, что то̀, что̀ можетъ добыть себѣ (какъ истину) свободная мысль, то̀ должно выходить изъ нея самой, должно быть нашимъ убѣжденіемъ, а не вѣрованіемъ и не безсознательною преданностью чему бы то ни было. Нужно самому мыслить, изучать, а не принимать на вѣру. Такова точка зрѣнія софистовъ, согласная съ возникшею въ ихъ время потребностью!“

„Мышленіе стало искать всеобщихъ принциповъ, чтобы ими обсуждать все, такъ что въ виду мысли ничто не существуетъ, ничто не истинно, ничто не имѣетъ обязательности, кромѣ того, что̀ согласно съ этими принципами. Поэтому мысль сравниваетъ съ собою всякое данное извнѣ положительное, конкретное содержаніе, т.-е. повѣряетъ все съ своей точки зрѣнія. Вотъ софисты-то и научили людей мыслить о томъ, что̀ для нихъ должно быть истиннымъ, давать себѣ отчетъ во всемъ, представлять на все доводы, т.-е. всеобщее, мысли, какъ основу для всего (сущаго и истиннаго)“.

„До софистовъ абсолютно твердыми истинами было признаваемо множество выведенныхъ изъ опыта положеній, началъ, житейскихъ правилъ и пр. Софисты отвергли абсолютную ихъ истинность, показавъ ихъ односторонность, ограниченность, относительность; слѣдовательно, показавъ, что они не суть сами по себѣ сущія, всеобщія, абсолютныя истины; именно, показавъ это тѣмъ, что мысль, умъ есть единство этого множества такъ-называемыхъ истинъ; что въ умѣ, въ мышленіи эти такъ-называемыя истины сознаются только какъ относительныя или же (что̀ все равно) ограничиваются. Они показали, что если человѣкъ дѣлаетъ что-либо какъ слѣдуетъ, то онъ не дѣйствуетъ по одному какому-либо (предвзятому) правилу и не дѣйствуетъ односторонне, а напротивъ разсматриваетъ данный случай со всѣхъ сторонъ и возводитъ его къ мысли".

Однакоже метафизики признаютъ, что мысль у софистовъ поставлена только какъ нѣчто отрицательное, въ чемъ исчезаетъ всякая опредѣленность, все сущее и все истинное. Въ виду мысли у нихъ ничто не можетъ оставаться сущимъ и истиннымъ; все есть абсолютно только моментъ мысли; она есть абсолютъ безъ всякаго сказуемаго (безъ всякаго опредѣленія); она есть абсолютная сила, передъ которой все исчезаетъ. Вотъ почему все, что̀ до софистовъ было почитаемо твердымъ, дѣлается у нихъ текучимъ именно въ виду мысли; все у нихъ колеблется — и вещи въ природѣ, и опредѣленныя (ходячія) мнѣнія, и (житейскія) правила, и нравы, и обычаи, и законы, и учрежденія. На этомъ отрицательномъ результатѣ софисты и остановились, и въ этомъ метафизики признаютъ неудовлетворительность ихъ верховнаго принципа. Съ другой стороны верховный принципъ софистовъ съ метафизической точки зрѣнія неудовлетворителенъ еще и потому, что онъ облеченъ въ несоотвѣтствующую ему форму — въ форму чувственную, ибо они признали принципомъ субъективный умъ человѣка, какъ индивида, съ его индивидуальнымъ мышленіемъ или сознаніемъ, т.-е. съ индивидуальнымъ мнѣніемъ или представленіемъ.

Съ метафизической точки зрѣнія единственная возможность опровергнуть всѣ ложные выводы софистовъ — это различить существенную и несущественную натуру въ человѣкѣ, или,

другими словами, натуру, общую ему со всѣми разумными существами, дѣйствительными или возможными, и натуру особенную, или натуру его, какъ особеннаго разумнаго существа, съ его чувственностью. Если мы сдѣлаемъ это различіе, то истина, а также добродѣтель или нравственность будутъ спасены; онѣ будутъ тверды, непоколебимы, ибо что̀ истинно и что̀ добро для всякаго разумнаго существа, то̀ абсолютно истинно, и слѣдовательно то̀ есть сущее пребывающее, неизмѣнное благо. Дѣйствительно, человѣкъ есть мѣра всего, какъ сказалъ Протагоръ, но не поскольку онъ есть особое, чувственное существо, а лишь поскольку онъ причастенъ натурѣ всѣхъ разумныхъ существъ, имѣетъ общую съ ними разумную натуру; ибо поскольку онъ имѣетъ въ себѣ это общее, онъ можетъ познавать абсолютную, безотносительную истину, и его благо, добро есть абсолютное, безотносительное благо, добро. Поскольку же истина и благо человѣка зависятъ отъ его особенной натуры, отъ его чувственности, онъ не есть мѣра всего, онъ не можетъ познавать абсолютную, общую истину, а только истину, какъ она есть для него, т.-е. истину кажущуюся, мнимую, которая, строго говоря, вовсе не есть истина, какъ его особенное благо вовсе не есть благо. Вотъ существенная-то натура человѣка и есть общая ему съ прочими разумными существами, а несущественная—его особенная.

Софисты не сдѣлали такого различія между существеннымъ и несущественнымъ въ натурѣ человѣка, даже вообще не признали въ людяхъ ничего общаго имъ, какъ существамъ разумнымъ. Они обратили вниманіе только на несущественную, особенную, измѣнчивую, преходящую, чувственную натуру человѣка, признавая, что человѣкъ можетъ знать все только относительно своей особой чувственности, что онъ не имѣетъ способности къ истинѣ общей всѣмъ разумнымъ существамъ, и вотъ это-то особенное, несущественное въ натурѣ человѣка, т.-е. чувственность, и признали софисты мѣрою всего.

Во всемъ сказанномъ состоитъ неудовлетворительность ихъ верховнаго принципа, ихъ основного положенія съ метафизической точки зрѣнія, и изъ такого-то неудовлетворительнаго принципа вытекли всѣ ихъ выводы, которые оказываются ложными.

Для того, чтобы философія пошла впередъ, необходимо было

прежде всего снять съ ума ту его чисто чувственную форму, вслѣдствіе которой абсолютъ являлся у софистовъ индивидомъ, и посредствомъ абстракціи, отвлеченія отдѣлить, субъекта или человѣка вообще отъ индивида, т.-е. вмѣсто человѣка, какъ индивида съ его чувственностью, а слѣдовательно и съ его индивидуальными мнѣніемъ, волею и благомъ, поставить верховнымъ принципомъ человѣка вообще, какъ разумное существо съ всеобщими понятіями, съ всеобщею волею и съ всеобщимъ благомъ.

Это и сдѣлалъ Сократъ.

Мы сказали, что метафизики признаютъ неудовлетворительнымъ верховный принципъ софистовъ—умъ человѣка, какъ индивида. Но, признавая неудовлетворительнымъ верховный принципъ софистовъ вообще, метафизики признаютъ неудовлетворительными въ особенности и основанныя на немъ части, которыя обыкновенно входили въ составъ философіи софистовъ —діалектику, физику и этику. Общее всѣмъ этимъ частямъ философіи было у софистовъ исключительно отрицательное ихъ направленіе.

Въ этомъ исключительно отрицательномъ ихъ направленіи существенно состояла ихъ неудовлетворительность, а въ этой неудовлетворительности лежала также внутренняя причина, логическая необходимость дальнѣйшаго историко-генетическаго развитія греческой философіи, а именно перехода ея отъ софистовъ къ Сократу. Вотъ это-то и осталось намъ еще показать, и затѣмъ уже мы можемъ перейти къ Сократу.

1. *Относительно діалектики.* Діалектическое мышленіе софистовъ называетъ Гегель резонированіемъ; подъ резонированіемъ разумѣется такое мышленіе, которое судитъ о бытіи и небытіи, о добрѣ и злѣ, о полезномъ и вредномъ, праведномъ и справедливомъ и неправедномъ и несправедливомъ, и вообще обо всемъ, доказывая все за и противъ на основаніи резоновъ, причинъ внѣшнихъ, постороннихъ предмету, особенныхъ, единичныхъ,—слѣдовательно приводя такіе доводы, доказательства, которымъ всегда можно противополагать подобные же доводы, доказательства. Этимъ резонированіемъ софистовъ и объясняется ихъ исключительно-отрицательная эристическая діалектика въ смыслѣ искусства спорить обо всемъ за

и противъ, или же въ смыслѣ такого мышленія, которое открываетъ во всемъ только непримиримыя, несоединимыя противоположности, и на этомъ останавливается, не примиряя, не соединяя ихъ, не возводя въ единство высшаго, всеобщаго понятія, какъ это дѣлалъ Сократъ.

И теперь, не будучи софистами, всѣ резонирующіе подобнымъ образомъ такъ дѣлаютъ или по крайней мѣрѣ всѣ могутъ дѣлать то же самое, что̀ дѣлали и софисты, дѣлали весьма натурально, необходимо, именно вслѣдствіе того, что не выводили, не развивали своей аргументаціи, своихъ доводовъ, доказательствъ изъ сущности, понятія предмета въ его цѣлости, а развѣ только односторонне изъ отдѣльныхъ единичныхъ моментовъ, основывая ихъ на индивидуальномъ мнѣніи, а не на всеобщемъ понятіи. Такъ напримѣръ (говоритъ Гегель) „обыкновенно говорятъ: не обманывай, чтобы не потерять кредита, и съ тѣмъ вмѣстѣ и денегъ", слѣдовательно не потому, что обманъ самъ по себѣ, по своей сущности, безнравственъ, постыденъ, противенъ сущности человѣка, а по причинѣ посторонней этой сущности, ради его внѣшнихъ послѣдствій. Или: „будь умѣренъ, а то испортишь желудокъ и потомъ долженъ будешь терпѣть лишенія" (опять постороннія, внѣшнія причины— именно послѣдствія). Или при наказаніи берутся внѣшнія, постороннія преступленію цѣли—исправленіе преступника и т. под., а не сущность самого преступленія, которое, будучи отрицаніемъ права—отрицаніемъ того, что̀ должно быть сохранено, необходимо само отрицается, и тѣмъ воздается ему должное, показывается его ничтожество (абсолютная теорія наказаній). Слѣдовательно софистика не такъ отъ насъ далека, какъ мы себѣ воображаемъ. Если дѣло идетъ о приведеніи подобныхъ причинъ съ тѣмъ, чтобы все ими доказать, то на все найдутся причины за и противъ. И вотъ теперь вмѣняютъ софистамъ въ преступленіе, что они учили доказывать за и противъ все, что̀ угодно другимъ. Но это вовсе не лежитъ въ особенномъ характерѣ самихъ софистовъ, а лежитъ въ характерѣ, сущности резонированія вообще. Подобные доводы за и противъ несостоятельны, несильны въ виду всеобщаго понятія. На все можно найти подобные доводы за и противъ. Въ самомъ дурномъ поступкѣ лежитъ такая точка зрѣнія, такой моментъ,

который существенъ самъ по себѣ (взятый отдѣльно отъ цѣлой сущности предмета),—стоитъ только особенно выставить наружу этотъ именно моментъ въ его отдѣльности, и можно будетъ оправдать и защитить всякій поступокъ; напримѣръ въ преступленіи дезертированія, побѣга солдатъ во время войны лежитъ (какъ его моментъ) обязанность сохранять свою жизнь, (т.-е. можно оправдывать бѣглаго солдата тѣмъ, что всякій человѣкъ обязанъ же сохранять свою жизнь). Такъ, въ новѣйшее время оправдывались величайшія преступленія—коварныя убійства, измѣна и т. под. Все злое, надѣланное въ свѣтѣ людьми, начиная съ Адама, было оправдываемо такъ-называемыми основательными причинами (gute Gründe). Особенно такое резонированіе употребляютъ и имъ даже злоупотребляютъ адвокаты, защищающіе передъ судомъ своихъ кліентовъ, и тѣмъ обыкновенно склоняютъ на свою сторону предстоящую публику, но особенно стараются подѣйствовать на присяжныхъ засѣдателей; также и обвинители часто прибѣгаютъ къ подобному же резонированію съ тою же цѣлію. А потомъ судья долженъ умѣть разоблачить подобное резонированіе, для возстановленія истины, которая одна должна руководить присяжными.

Впрочемъ софисты сознавали значеніе своего резонированія; знали, что на этой почвѣ нѣтъ ничего твердаго, сущаго пребывающаго, дѣйствительнаго, истиннаго; знали, что въ томъ и состоитъ сила мысли, что она со всѣмъ обходится діалектически, и вездѣ въ особенномъ, единичномъ находитъ противоположности и противорѣчія (и въ этомъ состоитъ неудовлетворительность ихъ діалектики); но они не знали одного, что такая діалектика ихъ есть только отрицательная, все разрушающая и ничего не созидающая, а потому уничижающая самое ихъ философское ученіе, такъ что софисты, какъ мы видѣли, и послѣдовательно пришли наконецъ къ скептицизму, говоря: „я не знаю даже и того, что я ничего не знаю“.

Для того, чтобы философія могла пойти далѣе, прежде всего нужно было: отрицая—полагать что-нибудь, разрушая—созидать что-нибудь, именно основывая свои доводы, доказательства на всеобщемъ выводѣ ихъ изъ всеобщаго понятія. Слѣдовательно прежде всего нужно было возвыситься отъ индивидуальнаго мнѣнія, представленія къ всеобщему понятію, и въ

образованіи такихъ понятій видѣть сущность діалектики, какъ искусства, сущность мышленія, какъ дѣятельности ума не индивидуальнаго чувственнаго существа, а существа разумнаго, мыслящаго. До такого положительнаго мышленія и возвысился Сократъ.

Это уже была положительная діалектика, разрѣшавшая мышленіемъ противоположности всего единичнаго, особеннаго въ высшемъ ихъ единствѣ, примирявшая, соединявшая ихъ въ высшемъ понятіи, до котораго и старался взойти Сократъ. Но къ этой положительной діалектикѣ возбудили стремленіе именно софисты своею отрицательною діалектикою; ибо и Сократъ обыкновенно начиналъ съ отрицанія ложныхъ ходячихъ мнѣній, но не останавливался на немъ, какъ софисты, а старался придти къ положенію. Сперва и надобно было отрицать единичное, какъ несущее, немыслимое и неистинное — это сдѣлали софисты; особенно же это высказалъ, какъ мы видѣли, Горгій; затѣмъ уже можно было придти къ положенію всеобщаго, что̀ сдѣлалъ Сократъ. Итакъ, въ отрицательной діалектикѣ софистовъ лежала внутренняя причина, логическая необходимость перехода ея въ положительную діалектику Сократа.

2. *Относительно физики.* Софисты отвергли всѣ принципы натурфилософовъ, какъ между собою противоположные, одинъ другому противорѣчащіе, и слѣдовательно сами себя взаимно уничтожающіе. Они признали, что нѣтъ сущаго, нѣтъ абсолюта во внѣшней природѣ, гдѣ его искали натурфилософы. На такомъ отрицаніи принциповъ, основъ натурфилософіи, физики, они и остановились. И въ этомъ отношеніи философы признали ученіе софистовъ, какъ исключительно отрицательное, неудовлетворительнымъ. Для того, чтобы физика, въ смыслѣ натурфилософіи, могла пойти впередъ, прежде всего нужно было замѣнить подорванныя отрицаніемъ софистовъ основы прежней физики какою-либо новою, положительною основою. Это и сдѣлалъ Сократъ, развившій Анаксагорово ученіе о цѣлесообразномъ устройствѣ міра и, вслѣдствіе этого развитія, положившій понятіе о благѣ, добрѣ, какъ конечной цѣли міра, въ основу своего телеологическаго воззрѣнія на природу, міръ, въ основу своего положительнаго физическаго, натурфилософскаго ученія. Но прежде нужно было отвергнуть то̀, что̀ признано было,

какъ верховные принципы натурфилософами, прежде нужно было отрицаніе ихъ—это сдѣлали софисты; а затѣмъ уже возможно было положить новую основу для физики, натурфилософіи, что сдѣлалъ Сократъ. Итакъ, въ отрицательномъ физическомъ, натурфилософскомъ ученіи софистовъ лежала внутренняя причина, логическая необходимость перехода къ положительному физическому ученію Сократа, или къ его міросозерцанію.

3. Наконецъ, и *относительно этики* софисты своимъ отрицаніемъ мнимой, безсознательной, слѣпой и рабской нравственности возбудили стремленіе въ Сократѣ къ новой, положительной основѣ для этики, заключающейся въ Сократовомъ понятіи добра, блага, не въ смыслѣ уже индивидуальнаго, а въ смыслѣ всеобщаго блага, сознаваемаго человѣкомъ, какъ существомъ мыслящимъ, разумнымъ, вмѣстѣ и какъ конечная цѣль міра, и какъ конечная цѣль человѣческой дѣятельности.

Въ самомъ дѣлѣ, положительное этическое понятіе, развиваемое Сократомъ, есть не что иное, какъ добро, благо, поскольку оно продуцируется мышленіемъ, сознаніемъ человѣческимъ, слѣдовательно сознаваемое человѣкомъ, какъ существомъ мыслящимъ, разумнымъ вообще, добро, благо, какъ всеобщее понятіе, какъ вѣчное, пребывающее сущее, истинное добро, благо. Что добро, благо есть цѣль сама по себѣ сущая, это призналъ первый Сократъ, а софисты къ этому еще не пришли, но они привели Сократа къ этому, начавъ первые говорить о добрѣ, благѣ, какъ цѣли индивида.

Итакъ, и относительно этики въ отрицательномъ ученіи софистовъ лежала внутренняя причина, логическая необходимость перехода ея къ Сократовой этикѣ.

Словомъ, во всѣхъ отношеніяхъ,—и относительно верховнаго принципа или философскаго ученія софистовъ вообще, и въ особенности относительно ихъ діалектики, физики и этики,—лежала въ самомъ ученіи софистовъ внутренняя причина, логическая необходимость дальнѣйшаго историко-генетическаго развитія греческой философіи, а именно—перехода ея отъ софистовъ ближайшимъ образомъ къ Сократу.

Но прежде чѣмъ мы перейдемъ отъ того особаго вида софистовъ, который обозначается обыкновенно и особымъ именемъ—

древнихъ *греческихъ* софистовъ, намъ слѣдуетъ здѣсь обратить наше вниманіе и на весь родъ этого вида, на софистовъ *вообще*, и древнихъ, и новыхъ, чтобы получить такимъ образомъ болѣе широкое и менѣе ограниченное, а вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе вѣрное понятіе о значеніи софистовъ вообще въ исторіи философіи. Съ этою цѣлью мы можемъ ограничиться здѣсь нѣкоторыми извлеченіями изъ сочиненія, выполняющаго по крайней мѣрѣ отчасти вышесказанную задачу—сочиненія *Funck-Brentano*: „Les sophistes grecs et les sophistes contemporains". Paris, 1879.

По мнѣнію автора историческій прогрессъ философіи совершается троякимъ образомъ: „во-первыхъ, учениками вѣрующими, наивными умами, слѣпо принимающими слово учителя и передающими свое удивленіе (передъ нимъ). Они вовсе не понимаютъ могучей мысли, которой, какъ имъ кажется, они повинуются; основные принципы ученія остаются для нихъ скрытыми; они изнемогаютъ подъ тяжестью цѣлаго и чаще всего составляютъ лишь небольшое общество, теряющееся и исчезающее въ общемъ ходѣ прогресса".

„Во-вторыхъ, историческій прогрессъ философіи совершается учениками-философами на самомъ дѣлѣ. Эти ученики схватываютъ всю, въ ея цѣлости, мысль основателя даннаго философскаго ученія; они дѣйствуютъ, какъ и онъ, въ сферѣ обладаемыхъ ими познаній о явленіяхъ какъ внѣшняго міра, такъ и своей интеллигенціи; но они ищутъ бо̀льшей достовѣрности, болѣе совершенныхъ правилъ, и, въ свою очередь, возвышаясь отъ одной индукціи къ другой, они развиваютъ принципъ и преобразуютъ ученіе своего учителя. Они сознаютъ полную и цѣльную дѣйствительность; они видятъ людей и вещи такими, каковы они суть, и на каждой страницѣ своихъ твореній даютъ намъ возможность раздѣлять съ ними глубокое чувствованіе ихъ свѣтлой мысли. Таковы были Локке, Спиноза, Лейбницъ; они видоизмѣнили Декартово ученіе каждый сообразно своему характеру и своимъ познаніямъ. Если мы воображаемъ, что находимъ противорѣчія въ ихъ системахъ, то въ этомъ случаѣ ошибка лежитъ лишь въ насъ самихъ, такъ какъ мы не умѣемъ понять ихъ; отъ насъ ускользаютъ сила и единство ихъ мысли. Самыя темноты, которыя мы тамъ встрѣчаемъ, имѣютъ свои

причины въ образѣ воззрѣнія этихъ философовъ на первоначальную вѣрность ихъ мысли".

„Въ-третьихъ, историческій прогрессъ философіи совершается учениками-софистами. Ихъ задача особенно неблагодарна. Для того, чтобы окончательно совершился историческій прогрессъ философскаго ученія, надобно, чтобы онъ коснулся каждой идеи, каждаго положенія, малѣйшей формулы, каждой гипотезы. Трудъ огромный, безпрерывный! Философское ученіе, возстановленное столѣтіемъ позже, истолковывается при иныхъ познаніяхъ, при иныхъ чувствованіяхъ; интеллектуальныя потребности уже не тѣ, смыслъ словъ измѣнился, обстоятельства также отличны отъ прежнихъ. Трудъ сухой, тяжелый! Нѣкоторые принципы кажутся ясными до очевидности, иные — непонятными; выводы ихъ кажутся то неопровержимыми, то совсѣмъ недостовѣрными. Чтобы преодолѣть эти затрудненія, разсѣять эти тучи, восполнить эти пробѣлы, надобно двигаться (не оставаться въ бездѣйствіи) среди заблужденій: надобно не довѣрять иллюзіямъ и увлекаться ими, утверждать и сомнѣваться въ одно и то же время, быть ученикомъ и возмущаться на каждомъ шагу. Софистъ не ищетъ новаго принципа, но онъ имѣетъ притязаніе на то, чтобы уничтожить затрудненія допускаемаго имъ принципа; онъ не домогается новаго рѣшенія, но онъ желаетъ открыть болѣе сильные доводы въ пользу того рѣшенія, которое онъ принимаетъ. Онъ старается вынудить изъ доказательствъ все, что только можетъ придать имъ силу; онъ придирается къ смыслу словъ, анализируетъ, изслѣдуетъ, утончаетъ естественныя формы разсужденій; онъ борется съ противоположными мнѣніями, находитъ отвѣты на всѣ возраженія; различія, установляемыя имъ, становятся неуловимыми, доводы въ пользу защищаемаго имъ дѣла — нескончаемыми; его инстинктивное сознаніе истины помрачается, его чувство реальности исчезаетъ. Мы встрѣчаемъ при изученіи софистовъ положенія странныя, разсужденія безсмысленныя, ошибки въ пониманіи безчисленныя, игру словъ, выдаваемую за интеллектуальные законы. Но мы видимъ также, что изумительное могущество человѣческой мысли проявляется въ самыхъ этихъ крайностяхъ. Большинство софистовъ были людьми выдающагося ума; всѣ они совершали величайшія открытія, изуми-

тельнѣйшіе успѣхи въ наукѣ, имѣющей своимъ предметомъ наше мышленіе, и они продолжали ихъ почти всегда съ глубокимъ убѣжденіемъ, часто съ увлекательнымъ энтузіазмомъ. Неодобреніе смущаетъ ихъ такъ же мало, какъ мало останавливаетъ опасность. Допущенный принципъ долженъ быть показанъ—думали они—во всемъ своемъ блескѣ; противоположныя же мнѣнія должны быть уничтожены въ самомъ ихъ корнѣ. Ихъ наивность иногда смѣшна, но ихъ усилія всегда изумительны, даже когда они потребляютъ наиболѣе ребяческія средства, чтобы защитить правоту своего дѣла".

„Какъ кометы, сброшенныя со своего пути, они движутся прямо въ безконечномъ пространствѣ; что за бѣда если они разобьются во время своего безпорядочнаго теченія,—все же они оставляютъ послѣ себя полосу свѣта".

„Ученія софистовъ распространяются, переходя отъ учителей къ ученикамъ, образуются школы (философскія), число противниковъ пріумножается, возраженія ростутъ. Что̀ бѣло для однихъ, становится чернымъ для другихъ; что̀ несомнѣнно для этихъ, то нелѣпо для тѣхъ; смотря по школѣ, истина становится заблужденіемъ, а заблужденіе истиной, пока, наконецъ, вслѣдствіе разсматриванія однихъ и тѣхъ же вопросовъ съ противоположныхъ точекъ зрѣнія, мысль совершенно естественно не приведется къ увѣренности въ томъ, что противоположныя мнѣнія равно законны, что положеніе такъ же очевидно, какъ и противоположеніе, что одинъ доводъ такъ же оправдываемъ, какъ и противопоставляемый ему другой доводъ. Такъ зарождается въ новѣйшія времена *антиномистика* (именно въ философіи Канта, какъ его ученіе объ антиноміяхъ нашего чистаго теоретическаго ума, т.-е. о противорѣчіяхъ, въ которыя необходимо впадаетъ этотъ умъ нашъ)".

„Древность породила эристику, т.-е. искусство говорить безразлично *за* и *противъ*, а средневѣковые ученые прославились краснорѣчіемъ, съ которымъ они защищали безразлично положеніе и противоположеніе. Въ эти три періода умы пріобрѣли одинаковую гибкость и потерялись въ одинаковыхъ крайностяхъ. Между тѣмъ, съ того времени, какъ *за* и *противъ* поддерживается съ равнымъ правомъ, всякая идея становится разомъ истинною и ложною, всякая достовѣрность исчезаетъ,

истина становится только приманкою, попытки къ достиженію ея—безуміемъ. Поразительно могущество мысли, приведшее софистовъ всѣхъ этихъ трехъ періодовъ къ еще бо́льшимъ заблужденіямъ и готовое повергнуть ихъ въ пропасть, предѣломъ которой будетъ нигилизмъ, если только мракъ безсмысленнаго мистицизма не поглотитъ высшія проявленія ихъ интеллигенціи! Трогательное зрѣлище, подобное зрѣлищу античной трагедіи, представляетъ собою этотъ роковой ходъ мысли, которая въ пламенной жаждѣ истины истощаетъ свои наилучшія способности одну за другой, обращаетъ свое оружіе противъ самой себя и, утомленная, отчаявшаяся, кончаетъ самоубійствомъ".

„Въ новѣйшее время софистовъ смѣшали съ умами извращенными и систематическими мечтателями".

„Извращенный умъ, — останавливаясь передъ нѣкоторыми частными свѣдѣніями, которыя онъ обобщаетъ, не замѣчая ихъ соотношеній между собой, считая (напримѣръ) всѣхъ французовъ легкомысленными, только потому, что онъ знаетъ нѣкоторыхъ, которые были такими, или бѣлокурыя расы высшими, только потому, что у него волоса этого цвѣта, — неспособенъ возвыситься до пониманія великихъ философскихъ ученій. Хлыщеватый и немощный, рѣзкій въ томъ, что́ онъ утверждаетъ, иногда блестящій тѣмъ оригинальнымъ характеромъ, который его немощь придаетъ обороту его мысли, онъ можетъ имѣть задатки умнаго человѣка, но у него вовсе нѣтъ задатковъ софиста. Еще ничтожнѣе систематическій мечтатель. Если онъ не теряется окончательно въ исканіи квадратуры круга или непрерывнаго движенія, то онъ впадаетъ въ какія-нибудь отдаленныя аналогіи, которыя представляются ему громадными открытіями; онъ видитъ въ общеженствѣ или въ раздѣлѣ имуществъ панацею отъ всѣхъ золъ; онъ хочетъ примирить всѣ притязанія, удовлетворить всѣмъ интересамъ и находитъ въ опредѣленной формулѣ тайну всеобщаго счастья. Оба они (извращенный умъ и систематическій мечтатель)—немощные по мысли. Софисты — люди иного закала! Умъ гибкій и развязный, способный слѣдить за высшими отвлеченіями, равно какъ и за мельчайшими наблюденіями, за обширнѣйшими обобщеніями и утонченнѣйшими мыслями; доступный всѣмъ наукамъ, неутомимый труженикъ, всегда сдержанный, часто даже мудрый,

онъ мастерски распоряжается своими способностями и своимъ словомъ; его не обманетъ никакая изворотливость, не остановитъ никакая утонченность и не введетъ въ заблужденіе никакая иллюзія, кромѣ его собственной; причину же этого надо искать не въ немъ самомъ, а слѣдуетъ возвратиться вспять за нѣсколько вѣковъ къ тому или другому великому мыслителю, однажды сдѣлавшему безсмертное открытіе. Софистъ доводитъ философское ученіе до его крайностей, но онъ также и развиваетъ его во всѣхъ направленіяхъ, и всюду, гдѣ встрѣчаетъ достаточныя данныя, онъ освѣщаетъ ихъ новымъ свѣтомъ".

„Въ своей борьбѣ и въ своихъ преніяхъ между собой школы софистовъ распространяютъ свой анализъ на цѣлый міръ вопросовъ, которые продолжали бы спать въ глубинѣ человѣческаго сознанія, и ничто не могло бы разбудить тѣ истины, которыя онѣ могли содержать въ себѣ, или смутить предразсудки, которые онѣ могли скрывать въ себѣ. Эти школы вырабатываютъ смыслъ словъ и языкъ, опредѣляютъ съ точностью значеніе терминовъ, основываютъ грамматику, реторику, филологію; онѣ проникаютъ въ глубь правилъ морали и эстетики; онѣ создаютъ критику литературную и критику историческую; онѣ кладутъ основы для новыхъ наукъ въ области мысли и иногда открываютъ болѣе обширные горизонты естествовѣдѣнію. Самыя блестящія эпохи философской спекуляціи находятся въ связи съ продолжительными трудами софистовъ. Въ древности они слѣдуютъ за основателями философіи и подготовляютъ открытія Платона и Аристотеля; въ средніе вѣка они выступаютъ послѣ великихъ учителей церкви и суть предтечи Бэкона, Декарта, Паскаля; они опять появляются въ новыя времена вслѣдъ за великими учениками Декарта. Не предвѣщаютъ ли они намъ вторичнаго возрожденія философіи?"

„Можно излагать исторію великой спекуляціи (чистаго сверхъопытнаго философскаго мышленія, не останавливающагося на поверхности изслѣдуемаго предмета, а старающагося проникнуть въ глубь его, перебирая и взвѣшивая все, до него относящееся), не останавливаясь на попыткахъ софистовъ; но нельзя пренебрегать ихъ изученіемъ при изложеніи частной исторіи народовъ: въ ней они играли часто болѣе важную роль, нежели авторы самыхъ знаменитыхъ философскихъ ученій; нѣ-

котораго рода неодобреніе, связанное съ ихъ именемъ, происходитъ только отъ преобладающаго дѣйствія, которымъ они въ ней постоянно пользовались. Они распространили свои системы на нравственность, на исторію, на политику, на всѣ вообще факты и науки. Идеи добра и зла извращены; семейныя обязанности, права гражданина, обязанности государства, судьба, назначеніе рода человѣческаго истолковываются иногда въ духѣ критики тѣмъ болѣе страстномъ, что онъ отличается искренностью. Традиціонная нравственность поколеблена въ ея основахъ, античныя вѣрованія осмѣяны; связь между обязанностями гражданъ и государства расторгнута, и новыя системы, по мѣрѣ ихъ развитія, распространяются между просвѣщенными классами, просачиваются въ массы. Сужденія спутываются, прямота побужденій исчезаетъ, интеллектуальныя и нравственныя связи народа ослабѣваютъ, зло принимаетъ размѣры умственной эпидеміи. Интеллектуальное разстройство Греціи восходитъ къ ея софистамъ; правда, они приготовили путь Платону и Аристотелю, но слишкомъ глубоко измѣнено было софистами греческое мышленіе. Средневѣковые софисты своими преніями предваряютъ реформацію съ ея смутами и войнами; но ихъ вліяніе было недостаточно могуче, чтобы помѣшать возврату болѣе здравыхъ традицій".

„Однакоже, было бы заблужденіемъ думать, что именно софисты приводятъ въ разстройство духъ народовъ. Мы должны были бы отчаяться за будущность человѣческой мысли, еслибы ея величайшіе успѣхи приводили къ столь бѣдственнымъ результатамъ. Послѣ того какъ въ развитіи философской спекуляціи возникнутъ противоположныя ученія, послѣ того какъ будутъ формулированы непримиримые принципы, вопросъ о выборѣ между философскими ученіями будетъ рѣшать не истина и не наука, но различіе вкусовъ, воспитанія, темпераментовъ. Но эти вкусы, эти темпераменты, это воспитаніе берутъ свое начало въ современныхъ нравахъ. Въ концѣ концовъ, надо взойти къ частнымъ и общественнымъ нравамъ, чтобы открыть причины возникновенія школъ софистовъ. Когда привязанность къ семьѣ и къ отечеству потеряетъ свою традиціонную силу, когда общественныя связи будутъ потрясены, то мысль найдетъ себѣ послѣднее убѣжище въ философскихъ ученіяхъ и ихъ абстрак-

ціяхъ. Всѣ эпохи софистики соотвѣтствуютъ разстройству въ частяхъ или въ цѣломъ частныхъ и общественныхъ нравовъ народовъ, и софисты суть жертвы не только своей безпощадной логики, но также и воспитавшаго ихъ общества. Если Платонъ упрекаетъ соперниковъ Сократа (софистовъ) въ ихъ недобросовѣстности, въ ихъ опасныхъ тонкостяхъ, въ ихъ жаждѣ къ богатству и славѣ, и если такіе же упреки можно дѣлать нѣкоторымъ изъ мнимыхъ философовъ нашего времени, обращающихъ науку въ ступени для достиженія почестей, это потому, что потокъ нравственной порчи затопилъ области чистаго мышленія. Преобладающее дѣйствіе, которое софисты производятъ тогда на общественную мысль, есть не болѣе какъ справедливое возмездіе, и если они довершаютъ общественное разстройство, это потому, что само общество того заслуживаетъ; другія же поколѣнія воспользуются тѣми успѣхами, которые были подготовлены софистами“.

Разсматривая въ особой главѣ важность изученія софистовъ, авторъ замѣчаетъ слѣдующее:

„Изъ всѣхъ философскихъ ученій самое интересное и самое драматическое есть, конечно, ученіе софистовъ по причинѣ возбуждаемыхъ имъ страстей. Оно учитъ насъ познанію сокровенныхъ пружинъ нашей мысли, лучше нежели исторія великихъ философскихъ ученій, и оно указываетъ намъ мѣру нашихъ силъ и глубину нашихъ заблужденій, лучше чѣмъ всѣ правила въ мірѣ“.

„Вся софистика—носитъ ли она названіе эристики, какъ въ древности, или же названіе антиномистики, какъ въ новѣйшія времена—сводится, въ концѣ концовъ, къ простой игрѣ ума (jeu de l'esprit). Ложныя обобщенія нашихъ философскихъ школъ, тонкости средневѣковыхъ ученыхъ, хитросплетенныя доказательства греческихъ софистовъ равно покоятся на систематическомъ смѣшеніи смысла словъ абстрактнаго или абсолютнаго и конкретнаго или частнаго. Конечно, покажется непонятнымъ, что простая игра смысломъ словъ можетъ разъединять умы, побуждать къ возстанію общественные классы, уничтожать учрежденія народовъ. За смысломъ словъ скрываются наши идеи, и когда смыслъ выраженія теменъ, это значитъ, что идея сомнительна, и что единственными руководителями остаются

страсти. Страсти выражаются словами, слова ихъ возбуждаютъ, и могущество словъ тѣмъ опаснѣе, чѣмъ темнѣе ихъ смыслъ и чѣмъ сильнѣе страсти. Какой ужасный гнѣвъ возбужденъ былъ въ наши дни словами: *права человѣка!* Одни видятъ въ нихъ абсолютные принципы человѣческой души, источникъ всякаго блага и всей нравственности; другіе истолковываютъ ихъ съ точки зрѣнія матеріальныхъ потребностей; первые понимаютъ эти слова въ смыслѣ абстрактномъ и придаютъ имъ конкретное значеніе; послѣдніе понимаютъ ихъ въ смыслѣ конкретномъ и придаютъ имъ абстрактное значеніе, и всѣ наши революціи оказались недостаточными для того, чтобы научить насъ истинному смыслу этихъ словъ. Злоупотребленіе двоякимъ смысломъ словъ, смѣшное и безобидное у извращенныхъ умовъ, становится гибкимъ и острымъ оружіемъ въ рукахъ софистовъ и ужаснымъ средствомъ нападенія и защиты въ рукахъ народа. Не только наука, но также и благоденствіе народовъ зависитъ болѣе, чѣмъ это думаютъ, отъ хорошо обработаннаго языка“.

„Платонъ и Аристотель раскрыли намъ тайну софистовъ; великіе мыслители эпохи Возрожденія обнаружили передъ нами иллюзіи схоластиковъ; ошибки *нашихъ* софистовъ ускользаютъ отъ насъ лишь потому, что мы увлечены тѣмъ же потокомъ, который ихъ уноситъ. Мы раздѣляемъ съ ними ошибки ихъ разсужденій, мы впадаемъ ежедневно въ совершаемыя ими замѣшательства; они отличаются отъ насъ только тѣмъ, что имѣютъ притязаніе на созданіе системъ нашихъ заблужденій“.

„Новая философія освободилась отъ разныхъ различеній (distinctiones), утонченностей и софизмовъ, переданныхъ ей схоластикой, не чѣмъ инымъ, какъ изысканіемъ простыхъ идей, благодаря великой мысли Декарта. Новая метода привела своего творца къ приложеніямъ и выводамъ столь же логичнымъ, сколь и могучимъ. Она побудила его выставить на видъ величіе человѣческой мысли въ знаменитой энтимемѣ (сокращенномъ силлогизмѣ, выражающемъ связь между мышленіемъ и бытіемъ: „я мыслю, слѣдовательно я есмь, существую“); она побудила его сосредоточить въ единой идеѣ Бога (въ томъ, что мы имѣемъ идею о Богѣ) доказательство Его бытія, существованія, опредѣлить понятіе матеріи ея протяженіемъ,

а понятіе ея явленій—ея движеніемъ. Но метода была неполна; она принудила его сдѣлать изъ простыхъ идей идеи врожденныя, отличить ихъ отъ идей чувственныхъ (idées sensibles, т.-е пріобрѣтаемыхъ извнѣ, посредствомъ чувствъ), которыя поэтому казались ему недостаточными и недостовѣрными. Воздѣйствіе непротяженнаго (мыслящаго) *я* (духа) на протяженныя тѣла и матерію стало непонятною тайною, а вихри, вытекающіе изъ опредѣленія явленій движеніемъ, стали недоказанной гипотезой. Уже Локке, его первый и, быть можетъ, величайшій ученикъ, отвергъ врожденныя идеи: дѣти и дикари вовсе не обладаютъ ими (Локке началъ объяснять происхожденіе идей помощью внѣшнихъ впечатлѣній, или ощущеній, которыми сообщается идеямъ содержаніе). Онъ думалъ, что рефлексія (вниканіе) освобождаетъ ихъ (Локке и Декарта) отъ сложныхъ идей (т.-е. такихъ идей, которыми человѣкъ опредѣляетъ соотношенія между явленіями и которыя суть не что иное какъ субъективныя произведенія нашего разума), и если, вѣрный мысли Декарта, онъ допускалъ, что однѣ простыя идеи даютъ знаніе и достовѣрность, а также и доказательство бытія Божія (это значило, что внутренняя связь между явленіями недоступна знанію), то, однакоже, онъ раздѣлялъ качества вещей на качества первичныя и качества вторичныя, смотря по тому, отвѣчаютъ ли эти качества нашимъ простымъ идеямъ, или нашимъ сложнымъ идеямъ. (Намъ доступны только единичныя качества вещей; но и изъ этихъ качествъ только нѣкоторыя имѣютъ характеръ первичныхъ, соотвѣтственныхъ дѣйствительности, напр. *плотность*, другія—вторичныя—не содержатъ въ себѣ ничего болѣе, кромѣ свойствъ, принадлежащихъ нашему ощущенію, напр. *цвѣтъ*, *звукъ*, *запахъ*.) Но онъ не могъ лучше, чѣмъ его учитель, разъяснить соотношенія, какія существуютъ между простыми и сложными идеями. Его ученіе столкнулось съ тѣми же трудностями, передъ которыми остановилось ученіе Декарта.

„Спиноза пошелъ далѣе: онъ допустилъ, что простыя идеи и идеи чувственныя адекватны своему предмету, изслѣдовалъ ихъ взаимную зависимость, пришелъ къ идеѣ субстанціи, предполагавшейся всѣми прочими идеями, и окончилъ заключеніемъ о существованіи субстанціи, безконечной въ ея аттрибутахъ, но конечной въ видоизмѣненіяхъ (modi) этихъ аттрибутовъ.

Та же трудность возникла въ третьей формѣ. Онъ не могъ лучше, чѣмъ Локке, отдать отчетъ въ соотношеніяхъ между адекватными идеями простыми и адекватными идеями конкретными, между безконечною субстанціею и ея конечными видоизмѣненіями. Малебраншъ сдѣлалъ изъ идеи о безконечномъ протяженіи основное понятіе своего ученія, пришелъ къ заключенію о созерцаніи всего въ вездѣсущемъ Богѣ (духъ нашъ созерцаетъ вещи не непосредственно въ себѣ и не въ нихъ самихъ, но въ третьемъ существѣ, которое, какъ безконечное, объемлетъ и проникаетъ собою весь міръ и всѣ его противоположности; отсюда произошло у него извѣстное положеніе, въ которомъ сосредоточивается вся его философія: „мы все видимъ въ Богѣ“) и, не будучи въ состояніи болѣе, чѣмъ его предшественники разъяснить соотношенія между протяженными вещами и непротяженнымъ (мыслящимъ) *я* (между тѣломъ и душою человѣка), онъ предположилъ—чтобы привести въ согласіе внѣшнія явленія и проявленія мышленія—чудесное дѣйствіе *случайныхъ причинъ* (такихъ причинъ взаимодѣйствія души и тѣла другъ на друга, которыя заключаются не въ нихъ, но въ Божьемъ всемогуществѣ, такъ что перемѣны, происходящія въ душѣ и тѣлѣ отъ ихъ взаимодѣйствія, происходятъ не сами собою, а составляютъ только *случай* или *поводъ*, при которомъ всегда обнаруживается одна божественная причина ихъ единства). Наконецъ Лейбницъ вообразилъ себѣ, что разсѣялъ всѣ эти трудности, перенеся дѣйствующую монаду (въ смыслѣ безчисленнаго множества индивидуальныхъ, единичныхъ, но соединенныхъ между собою, жизненныхъ силъ, какъ міровыхъ субстанцій, матеріальныхъ и духовныхъ нераздѣльно, а потому и въ человѣкѣ соединяющихъ въ одно цѣлое тѣло и душу) въ конкретный міръ. Онъ ничего не разъяснилъ, предположилъ существованіе предустановленной гармоніи (harmonia praestabilita, т.-е. предсозданной Богомъ) между міромъ идеальнымъ и міромъ внѣшнимъ, и окончилъ тѣмъ, что вполнѣ отдѣлилъ необходимыя истины отъ истинъ случайныхъ“.

„Послѣ Лейбница философія потеряла свою строгую логичность, свою искренность и полноту. Семнадцатый вѣкъ оставилъ восемнадцатому вѣку первопринципы, сомнѣваться въ которыхъ не было никакой возможности: ясное, опредѣленное,

непосредственное ощущеніе, которое мы не можемъ не чувствовать такимъ, какимъ мы его воспринимаемъ и абсолютныя, необходимыя идеи, о которыхъ мы не можемъ не мыслить, разъ что мы ихъ поняли. Восемнадцатый вѣкъ принялъ и усвоилъ ихъ; но семнадцатый вѣкъ оставилъ ему также цѣлую серію гипотезъ мистерическихъ или химерическихъ; противоположеніе непротяженнаго *я* и протяженнаго *не я*, первичныя и вторичныя качества, конечныя видоизмѣненія безконечныхъ аттрибутовъ, созерцаніе въ Богѣ, случайныя причины, предустановленную гармонію,—гипотезы, которыя вовсе не были приняты восемнадцатымъ вѣкомъ, онъ едва удостоилъ отозваться о нихъ съ насмѣшкой. Никто ни на минуту не подозрѣвалъ, что новѣйшая философія (философія XVIII-го вѣка) предпринимаетъ невозможное дѣло, потому что презираемыя ею гипотезы были строгими выводами изъ тѣхъ самыхъ принциповъ, которые она принимала. Противорѣчіе заключалось въ точкѣ ея отправленія; оно осталось присущимъ всѣмъ ея изслѣдованіямъ и ключомъ било изъ всѣхъ ея ученій. Одни отрицали идею, другіе—ощущеніе; третьи хотѣли объяснить идею ощущеніемъ или ощущеніе идеею, не будучи въ состояніи ни на шагъ приблизиться къ очевидности или къ знанію ни идеи, ни ощущенія. Аппелировали къ здравому смыслу и къ разуму, къ исторіи и къ наукѣ, къ любви, къ истинному, праведному и справедливому, къ доброму, ко всему, для того чтобы снова возвратиться къ первому различенію чувственныхъ и необходимыхъ идей, приведшихъ къ рѣшеніямъ семнадцатаго вѣка и не допускавшихъ никакихъ другихъ рѣшеній,—и философія восемнадцатаго вѣка по-неволѣ приняла характеръ новой софистики".

„Берклей, отправляясь отъ различенія первичныхъ и вторичныхъ качествъ Локке, пришелъ къ заключенію, что, если абстрактныя понятія суть чистые продукты мышленія, то таковы же и конкретныя понятія. Онъ систематически смѣшалъ значеніе чувственныхъ идей съ значеніемъ идей абстрактныхъ, и міръ объективный (матеріальный, съ его чувственными предметами) исчезъ передъ нимъ. (По ученію Берклея, существуетъ собственно, какъ субстанція, только духъ съ его идеями, какъ существо мыслящее, понимающее; а все ему противоположное,

т.-е. матеріальное, чувственное, не имѣетъ энергіи, силы бытія, несубстанціально, недѣятельно, являясь только съ единственнымъ существеннымъ свойствомъ, состоящимъ въ томъ, чтобы быть воспринятымъ и понятымъ; въ этомъ смыслѣ философію Берклея называютъ идеалистическимъ или спиритуалистическимъ скептицизмомъ.) Напротивъ, Юмъ искалъ въ первичныхъ качествахъ Локке источникъ его вторичныхъ качествъ, ихъ причину и ихъ субстанцію, и, нигдѣ не видя въ бытіи и въ послѣдовательности явленій ни этой причины, ни этой субстанціи, онъ отвергъ, какъ мнимую, ту достовѣрность, которую намъ даютъ эти идеи. (Юмъ пришелъ къ тому заключенію, что знаніе причинъ и сущности вещей для насъ вовсе невозможно; намъ извѣстно только послѣдовательное или преемственное теченіе явленій и ихъ измѣненій; причина же и дѣйствіе ихъ намъ неизвѣстны. Если мы и признаемъ что-либо одно за причину, а другое—за дѣйствіе, то это признаніе основывается единственно на привычкѣ. Въ этомъ существенно состоитъ своеобразный скептицизмъ Юма.) Ридъ (Reid) отвѣтилъ на скептицизмъ Юма указаніемъ на вѣрованіе всѣхъ людей въ постоянство явленій природы (на убѣжденіе наше въ томъ, что ощущенію нашему соотвѣтствуетъ нѣчто предметное, дѣйствительно существующее) и на довѣріе, которое одни люди оказываютъ словамъ другихъ людей (чѣмъ и старался опровергнуть скептицизмъ, вышедшій изъ ученія объ идеяхъ, какъ представителяхъ дѣйствующихъ на насъ вещей). Изъ всего своего ученія онъ сдѣлалъ только длинный софизмъ, называемый *эленхомъ*, ибо требовалось опредѣлить именно причину этого вѣрованія и этого довѣрія (а этого-то онъ и не сдѣлалъ; подъ софизмомъ же *эленхомъ* разумѣется отсутствіе доказательства тамъ, гдѣ оно требуется для возраженія противнику, что̀ поэтому называется также ignoratio elenchi, т.-е. недостаткомъ доказательства, когда доказываютъ что-либо иное, а не то̀, что̀ должно быть доказано, слѣдовательно игнорируютъ то̀, въ чемъ собственно и заключается вся суть дѣла). Кондильякъ, напротивъ, возвелъ всѣ явленія нашего ума (нашей души) къ ощущеніямъ (всѣ наши познанія, идеи могутъ и должны быть возведены къ ощущеніямъ, къ чувственности, sensus, но такъ, что начало, принципъ этихъ

ощущеній лежитъ не въ органахъ нашего тѣла, не въ чувствахъ, а въ самой душѣ нашей, хотя, на основаніи одной только своей способности ощущенія, а не на основаніи еще и рефлексіи, вникания, какъ у Локке, она становится и мыслящею, и хотящею; всѣ внутреннія душевныя отправленія суть только преобразованныя ощущенія. Въ этомъ смыслѣ философію Кондильяка называютъ *сенсуалистическою*); все его ученіе сводилось къ постоянному отсутствію принциповъ (petition de principe continuelle), объясняющихъ, какимъ образомъ возможно первое ощущеніе безъ какой-либо дѣятельности, свойственной нашему уму (нашей душѣ), ибо отвѣтъ Кондильяка на этотъ вопросъ есть не болѣе какъ литературный фокусъ, который подъ формою скрывалъ отсутствіе принципа (его содержанія). Наконецъ Кантъ сосредоточилъ заблужденія всѣхъ въ своей *Критикѣ чистаго ума*, противопоставилъ доводы однихъ доводамъ другихъ, познанія a priori (до-опытныя) познаніямъ a posteriori (опытнымъ), и, ошибаясь относительно смысла абстрактнаго и смысла конкретнаго, какой могутъ принять поочередно наши идеи, онъ сталъ творцомъ антиномистики. Это была эпоха великихъ софистовъ. По силѣ ихъ дедукціи, анализа и по ихъ блестящему изложенію одни они могутъ быть сравниваемы съ древними софистами: Зенономъ Элейскимъ, Горгіемъ и Протагоромъ".

„Ограниченныя метафизическими изслѣдованіями, опасности, представлявшіяся со стороны школъ новой софистики, могли бы быть маловажными, но эти школы распространили свои спекуляціи также на нравственность и на политику. Лейбницъ включилъ въ число необходимыхъ истинъ принципы нравственности и пришелъ къ заключенію, что эти принципы не менѣе необходимы и доказываются съ такою же очевидностью, какъ и принципы математическіе. Его ученикъ, Вольфъ, поймалъ его на словѣ. Если есть необходимые принципы нравственности (думалъ Вольфъ), то есть и обязанности, присущія самой природѣ человѣка, а эти обязанности порождаютъ соотвѣтствующія имъ не менѣе необходимыя и не менѣе естественныя права. „Какъ таковыя, эти права на томъ же основаніи, какъ и обязанности, присущи природѣ каждаго человѣка: каждый

пользуется тѣми же правами, и всѣ пріобрѣтаютъ право сопротивляться всякому, кто хочетъ посягнуть на нихъ; равенство всѣхъ и первобытная общность принадлежатъ къ области естественнаго права: каждый человѣкъ обязанъ споспѣшествовать совершенствованію другого человѣка". *Contrat social* былъ законнымъ выводомъ изъ этихъ предполагаемыхъ, мнимыхъ правъ. Никто не видѣлъ, что смѣшеніе обязанностей абстрактныхъ и обязанностей реальныхъ, правъ абсолютныхъ и правъ конкретныхъ было того же рода, что и смѣшеніе понятій абстрактныхъ и конкретныхъ, абсолютныхъ и частныхъ. Такова была нравственность идеалистической школы".

„Сенсуалистическая школа равно имѣла свою нравственность. Если ощущеніе есть источникъ нашихъ идей, то страсть есть критерій нашихъ поступковъ. Адамъ Смитъ сводитъ всѣ наши аффекты къ симпатіи, сочувствію; Дидро считаетъ людей роковымъ образомъ или хорошими, или дурными; Гельвецій видитъ въ эгоизмѣ и въ интересѣ основныя побужденія человѣческихъ поступковъ. Онъ сдѣлалъ изъ нихъ абсолютные и первые принципы подобнымъ же образомъ, какъ Вольфъ и Жанъ-Жакъ Руссо преобразовали обязанности въ неотъемлемыя, нетеряемыя права".

„Всѣ безразлично утверждали, что ищутъ истины и добра, правды и справедливости; за это прославили мыслителей восемнадцатаго вѣка. Протагоръ, Полъ, Ѳразимахъ также старались опредѣлить истину, добро, правду и справедливость; но они не могли достичь этого по тѣмъ же причинамъ, которыя помѣшали придти къ тому мыслителямъ восемнадцатаго вѣка; развѣ басни о природномъ состояніи и о человѣкѣ-машинѣ не стоятъ миѳа объ Эпиметеѣ?"

„Когда Гегель уподобилъ роль греческихъ софистовъ роли такъ-называемыхъ *свободныхъ мыслителей* (антирелигіознаго кружка, впервые зародившагося въ Англіи въ началѣ XVIII столѣтія, подъ именемъ — „The Freethinkers", оттуда распространившагося во Франціи подъ именемъ — „Libres penseurs" и, наконецъ, перешедшаго въ Германію подъ именемъ — „Freidenker"), онъ проявилъ, самъ того не подозрѣвая, одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ своихъ историческихъ взглядовъ. И тѣ, и другіе отправлялись отъ абсолютныхъ и исключительныхъ

принциповъ, и всѣ равно соединяли съ ними искреннюю вѣру; и тѣ, и другіе съ одинаковою силою нападали на традиціонныя вѣрованія, и всѣ еще искали принциповъ нравственности въ опредѣленіяхъ естественнаго состоянія или въ стремленіяхъ къ правдѣ и справедливости и къ добру".

„Наконецъ, подобно тому, какъ и древніе софисты въ Греціи, свободные мыслители пріобрѣли свое странное вліяніе на общественную мысль, благодаря соціальнымъ и политическимъ событіямъ, совершившимся въ XVIII вѣкѣ. Какъ и въ Греціи, просвѣщеніе распространилось въ это время и съ успѣхами въ познаніяхъ потребность философскихъ рѣшеній сдѣлалась болѣе живою. Въ то же время, въ соціальномъ и политическомъ строѣ Европы подготовлялось преобразованіе не менѣе глубокое, чѣмъ въ продолженіе пелопонезской войны. Если въ Греціи преобразованія совершались быстрѣе, ограничиваясь гражданами различныхъ городовъ; если въ новыхъ государствахъ скопленія національностей и усиленное напряженіе политической дѣятельности придали этимъ преобразованіямъ болѣе блеска и увеличили ихъ продолжительность, то все же въ сущности обѣ революціи были сходны между собой. Знатныя фамиліи утратили свой политическій авторитетъ вмѣстѣ съ сознаніемъ своего происхожденія и своей миссіи; монархи (на западѣ Европы) среди болѣе правильныхъ учрежденій и болѣе устойчиваго порядка утратили сознаніе своихъ обязанностей; а при прогрессѣ труда, промышленности и международныхъ сношеній старыя административныя формы стали недостаточными, финансовая и военная организація также стала проявлять недостатки, въ то время какъ народныя сословія пріобрѣли бо́льшую важность. Достаточно было, какъ въ Греціи, чтобы не оказалось геніальныхъ правителей, и великія новыя государства, подобно маленькимъ республикамъ античнаго міра, сдѣлались добычею всевозможныхъ злоупотребленій и безпорядковъ".

„Революція разразилась прежде всего въ Англіи, но эта страна нашла въ своихъ историческихъ преданіяхъ такія формы конституціи и внутренняго преобразованія, какихъ не было у (западныхъ) континентальныхъ государствъ. Только геніальный Фридрихъ II предусмотрѣлъ отчасти характеръ новой эпохи; онъ ввелъ однообразіе въ налогахъ и въ военной службѣ, пра-

вильную и твердую администрацію. Въ Австріи Іосифъ II религіозными преобразованіями началъ разстройство имперіи; между тѣмъ возникли новыя могущественныя государства, какъ Россія, благодаря административному прогрессу; другія же, какъ Польша, исчезли, вслѣдствіе политическихъ безпорядковъ. По тѣмъ же причинамъ возстали англійскія колоніи; если метрополія нашла въ своихъ преданіяхъ силу для преобразованія своихъ учрежденій, то ея отношенія къ своимъ колоніямъ были новыя, и въ нихъ обнаружились то же безсиліе, тѣ же злоупотребленія, какъ и повсюду. Наконецъ, во Франціи, гдѣ всѣ новыя стремленія нашли наиболѣе страстное выраженіе, гдѣ особенно живо чувствовалась потребность въ административномъ, финансовомъ и военномъ переустройствѣ, правящій классъ оказался неспособнымъ хотя бы сколько-нибудь удовлетворить эту потребность. Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ было взять принципы новаго направленія, гдѣ было найти путь, по которому должно слѣдовать, и общность чувствъ, которыя единственно и соединяютъ людей въ ихъ политической и соціальной дѣятельности? Древніе аѳиняне, чтобы научиться управлять народомъ, шли къ своимъ софистамъ; аѳиняне же восемнадцатаго вѣка обращались къ свободнымъ мыслителямъ (aux libres penseurs); а дорогу къ нимъ показали дворяне. Они пристрастились къ твореніямъ новыхъ олимпійскихъ тріумфаторовъ, отличавшихся изяществомъ формы и чистотою, ясностью языка. Вольтеръ, Руссо и энциклопедисты стали героями дня. Буржуазія въ свою очередь прониклась ихъ принципами и ихъ ученіями. Въ ихъ глазахъ религія стала чѣмъ-то позорнымъ, чтò нужно раздавить; естественное состояніе—идеаломъ, къ которому слѣдуетъ стремиться; всякій образъ правленія—деспотизмомъ; абстрактныя права—формулами поведенія; атеизмъ имѣлъ своихъ пошлыхъ проповѣдниковъ; естественная религія—своихъ сектантовъ и, наконецъ, какъ въ Аѳинахъ, иностранные софисты находили во Франціи наиболѣе сильный откликъ. Внезапно наступило нѣсколько лѣтъ неурожая, и страна была взволнована до самыхъ основъ своихъ. Хотя софизмы свободныхъ мыслителей ввели въ заблужденіе многіе умы и въ сообществѣ съ голодомъ возбудили всѣ дурныя страсти, но, къ счастью, въ глубинѣ революціи были элементы серьезные

и солидные. Франція нашла въ нѣдрахъ своихъ юристовъ, посвященныхъ въ древнюю науку права, войско, проникнутое чувствомъ чести и духомъ самопожертвованія, организаторовъ, свѣдущихъ во всемъ, что могло удовлетворить требованіямъ минуты, чудныхъ администраторовъ; а между тѣмъ въ духѣ народа, вмѣстѣ съ потребностью новаго равенства, продуктомъ соціальнаго развитія, продолжали жить удивительныя чувства здраваго смысла, порядка и дисциплины. Во всемъ этомъ проявилась истинная и великая слава революціи. Но софизмы свободныхъ мыслителей были слишкомъ широки, такъ что простой практическій смыслъ, хотя бы онъ и принадлежалъ генію, не могъ открыть въ нихъ иллюзій. Одинъ только счастливый солдатъ отнесся презрительно къ лже-идеологамъ и воспользовался всей истинной славой революціи, чтобы задушить своей желѣзной рукой новыя стремленія. Народныя учрежденія основываются лишь путемъ долгаго опыта или точныхъ познаній, а не путемъ отвлеченностей, какъ бы прекрасны онѣ ни были".

„Что касается софистовъ, они продолжали свое дѣло подъ другими формами и другими названіями. Сенсуалистическая французская школа закончилась идеализмомъ; идеалистическія школы нѣмецкая и англійская пришли къ сенсуализму; подобно дѣтямъ, вертящимся кругомъ, когда одно дитя занимаетъ послѣдовательно мѣсто другого, между тѣмъ какъ всѣ дѣти вмѣстѣ не подвигаются впередъ и не отступаютъ назадъ".

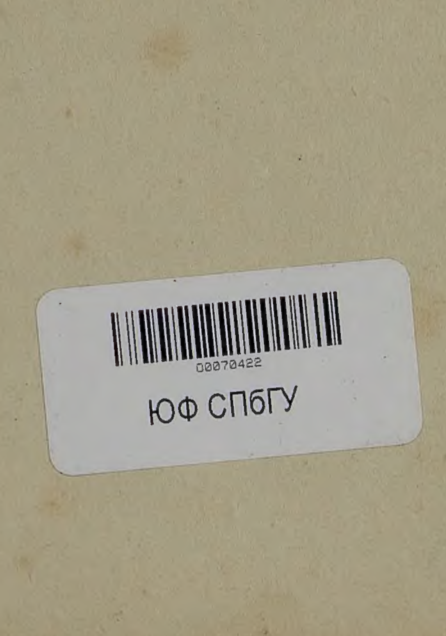
„Новѣйшая софистика, какъ и софистика древняя, выйдетъ изъ своего заколдованнаго круга лишь послѣ того, какъ ею обнаружится—крайностями всѣхъ направленій,—что различіе въ очевидности истинъ необходимыхъ и случайныхъ ведетъ къ уничтоженію философіи и самой достовѣрности, къ извращенію всякаго чувства реальности и истины".

Въ заключеніе къ сказанному авторомъ о томъ, что Гегель отнесся къ такъ-называемымъ свободнымъ мыслителямъ какъ къ софистамъ, прибавлю еще и указаніе на то, какъ Гегель отнесся къ Кантовымъ антиноміямъ, вообще къ такъ-называемой антиномистикѣ, какъ сродной съ такъ-называемой софистикой. Въ этомъ смыслѣ нельзя не согласиться вообще съ важнымъ замѣчаніемъ о такомъ отношеніи Гегеля, выраженнымъ Гогоцкимъ въ слѣдующихъ немногихъ словахъ:

„Гегель въ особенности истощилъ всю силу своего глубокаго ума для разрѣшенія антиномій Канта, такъ что вся діалектическая система (Гегеля) представляетъ, можно сказать, въ самомъ развитіи своемъ разрѣшеніе антиномій (примиреніе противорѣчій или противоположностей, какъ необходимыхъ только для нашего мышленія, для нашего теоретическаго, познающаго ума, слѣдовательно субъективно, а не объективно, какъ несуществующихъ самихъ по себѣ и для себя). Разсматриваемое со стороны формы или логическаго искусства, Гегелево рѣшеніе антиномій служитъ памятникомъ умственнаго величія его системы; но вѣрно ли основаніе, на которомъ утверждается у него примиреніе противоположностей, неразлучныхъ съ жизнью и знаніемъ?"

Наконецъ, для объясненія Кантовыхъ антиномій считаю нужнымъ привести тѣ четыре изъ нихъ, которыя приводитъ и самъ Гегель, говоря о Кантѣ въ своей „Исторіи философіи", и которыя Кантъ называлъ антиноміями чистаго ума: 1) или ограниченность,—или неограниченность міра относительно времени и пространства; 2) или всякая вещь состоитъ изъ простыхъ частей, не дѣлясь до безконечности,—или всякая вещь состоитъ изъ сложнаго, дѣлясь до безконечности; 3) противоположность свободы и необходимости; т.-е., что кромѣ ряда причинъ и дѣйствій, необходимо условливающихъ другъ друга, есть причина первая, самостоятельная, свободная,—или что, наоборотъ, нѣтъ первой, свободной причины, а все дѣйствуетъ по необходимости; и 4) или есть существо абсолютное, безусловное, само по себѣ сущее (божество),—или его нѣтъ ни въ мірѣ, ни внѣ міра.

Эти-то противорѣчія (антиноміи) и признаетъ Кантъ такими, что нашъ познающій, теоретическій умъ можетъ и допускать, и отвергать ихъ, а слѣдовательно нашъ разсудокъ можетъ равно доказывать ихъ достовѣрность, истинность для нашего знанія, въ чемъ и состоитъ сущность антиномистики, подобная сущности софистики, утверждавшей возможность доказывать все положительно и отрицательно, pro et contra.



Цѣна 3 рубля.

Складъ изданія въ кн. магазинѣ М. М. Стасюлевч
С.-Петербургъ, Вас. Остр., 2 лин, 7.